Property of

COSA

Please return to

Graduate Theological

Union Library

18761

LES
LIVRES SAINTS
ET LA
CRITIQUE RATIONALISTE

HISTOIRE ET RÉFUTATION
DES OBJECTIONS DES INCRÉDULES CONTRE LES SAINTES ÉCRITURES

PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC DES ILLUSTRATIONS D'APRÈS LES MONUMENTS

Par M. l'abbé DOUILLARD, Architecte

PREMIÈRE PARTIE. — HISTOIRE

II

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

St. Albert's College Library

TOME SECOND

PARIS

A. ROGER & F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7

1890

Tous droits réservés

220.9
V3
v.3

G
Bg

IMPRIMERIE
CONTANT-LAGUERRE

BAR LE DUC

LES LIVRES SAINTS

ET

LA CRITIQUE RATIONALISTE.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE DES ATTAQUES CONTRE LA BIBLE.

TROISIÈME ÉPOQUE.

TEMPS MODERNES.

LIVRE SECOND.

LES ATTAQUES DES DÉISTES ANGLAIS CONTRE LA BIBLE

CHAPITRE Ier.

LES ORIGINES DU DÉISME EN ANGLETERRE.
HERBERT DE CHERBURY. — CHARLES BLOUNT.

Les révolutions religieuses qui s'étaient accomplies en Angleterre, à la suite de la révolte de Henri VIII contre l'Église, y avaient porté un coup profond à l'antique foi chrétienne. Le motif principal de la rupture du roi avec le pape, ce fut la fougue des passions effrénées

de ce prince : il avait défendu d'abord contre Luther la cause catholique avec une ardeur qui lui avait mérité le titre de « défenseur de la foi, » et puis il avait abandonné cette cause sainte pour satisfaire ses penchants dissolus. Il imposa violemment à ses sujets un changement de religion. Sa fille, la reine Élisabeth, ne fut ni moins tyrannique ni moins violente. Après s'être fait sacrer par un évêque catholique, elle établit le protestantisme par le fer et par le feu. Beaucoup d'Anglais, nés catholiques, devenus schismatiques sous Henri VIII, redevenus catholiques sous le règne de sa fille Marie, se firent anglicans sous le règne d'Élisabeth. Qui change ainsi de religion n'a plus guère de foi. Les sectes se multiplièrent bientôt avec rapidité. L'incrédulité put germer facilement dans cette terre si remuée et bouleversée.

Entre l'incrédulité et le socinianisme, il n'y a qu'une nuance. Or l'Angleterre avait reçu et fêté Pierre Martyr, Lelio Socin, Bernardino Ochino, Giordano Bruno; tous ces incrédules et hérétiques italiens y apportèrent le levain de l'impiété et l'infestèrent de leurs erreurs. Les révolutions politiques n'ébranlèrent guère moins les esprits que les troubles religieux. La Grande-Bretagne semblait avoir perdu son équilibre, elle oscillait perpétuellement dans les sens les plus opposés. C'est de cet état de choses que sortit ce qu'on a appelé le déisme. Au milieu de ces conflits religieux, de ces fluctuations et de ces variations incessantes, la vérité semblait obscurcie et confondue avec l'erreur et le faux. Il y eut des esprits qui se demandèrent alors si ce qui constitue

l'essence de la religion n'est point au-dessus des vagues mobiles de l'opinion, au-dessus des intérêts changeants de la politique et des mesquines passions des hommes, au-dessus de l'Écriture elle-même. Au milieu de ce chaos d'affirmations contradictoires, que les diverses sectes protestantes, en Angleterre et dans les autres contrées de l'Europe, prétendaient également prouver par l'autorité de la Bible, n'y aurait-il point quelques propositions fondamentales à l'abri de toute contestation, des vérités indubitables que l'on pourrait asseoir, non plus sur des textes interprétés selon le caprice de chaque partie intéressée, mais sur la raison même? Ne pourrait-on pas, en un mot, fonder la religion, non sur la révélation ou l'Écriture que chacun tirait à son sens, mais sur la vérité rationnelle, en la démêlant avec soin et de la révélation et de la vraisemblance et de la probabilité? Telle fut la question que se posa, en particulier, lord Herbert, baron de Cherbury, le père du déisme anglais. Il la résolut en proposant une religion purement naturelle, indépendante de toute révélation; c'est ce qu'on a appelé le « déisme. »

Pour se rendre compte du développement du déisme en Angleterre, il faut remonter jusqu'au chancelier François Bacon de Vérulam (1561-1626)[1]. Le célèbre

[1] Les meilleures éditions des œuvres de François Bacon sont celles de Basile Montagu, *Works of Francis Bacon*, 17 in-8°, Londres, 1825-1834; de R. L. Ellis, J. Spedding et D. D. Heath, *Works*, 2e édit., 7 in-8°, Londres, 1870. — Sur sa vie, voir J. Spedding, *Letters and Life of Lord Bacon*, 7 in-8°, Londres, 1862-1874; Montagu, t. XVI et XVII de l'édition qu'il a donnée des *Works*, 1834; H. Dixon, *Per-*

auteur du *Novum organum* et du *De dignitate et augmentis scientiarum*[1] est généralement considéré comme le restaurateur des sciences, quoiqu'il ne fût pas lui-même un savant[2]. « Aucun livre, a dit Macaulay, en parlant du *Novum organum*, ne produisit jamais une telle révolution dans la manière de penser, ne renversa plus de préjugés, n'introduisit plus d'opinions nouvelles[3]. » En déclarant la guerre à l'*a priori* et à l'autorité dans les matières scientifiques, en revendiquant les droits de l'expérience, en montrant toute l'importance de l'induction, Bacon donna à la physique et à toutes les sciences naturelles une impulsion puissante et féconde, mais non toujours salutaire. Sans doute, il n'est pas responsable des abus qu'on a faits de sa méthode;

sonal History of Lord Bacon, 1861, et *Story of Lord Bacon's Life*, 1862; R. W. Church, *Bacon* (dans la collection des *English Men of Letters*, edited by John Morley), in-12, Londres, 1884. — Sur les idées religieuses de Bacon, voir J.-A. Émery, *Le Christianisme de François Bacon*, 2 in-12, Paris, 1799; sur ses idées philosophiques, J. de Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon*, 2 in-8°, Paris, 1836; Kuno Fischer, *Franz Bacon und seine Nachfolger*, 1856; 2e édit., 1875; Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, in-8°, Paris, 1857; Craig, *Bacon, his writings and his philosophy*, 3 in-8°, 1846-1847; 2e édit., 1860; Liebig, *Ueber Francis Bacon von Verulam*, in-8°, Munich, 1863; J. Nichol, *Francis Bacon, his Life and Philosophy*, 2 in-8°, Londres, 1889.

[1] Le *Novum organum* fut publié en 1620, le *De dignitate et augmentis scientiarum* en 1623.

[2] Voir, Figure 24, le portrait de François Bacon. Frontispice qui a été découpé dans une traduction française de Bacon, publiée par le sieur Rocolet, d'après le privilège daté du 3 janvier 1626. Collection de portraits de la Bibliothèque du Séminaire de Saint-Sulpice.

[3] Macaulay, *Critical and miscellaneous Essays, Lord Bacon*, édit. de Philadelphie, 3 in-12, 1841, t. II, p. 400.

24. — Le chancelier Bacon.

il sut distinguer le domaine de la foi et le domaine de la raison, celui de la philosophie spéculative et celui de la science expérimentale. Il ne fut pas cependant à l'abri de tout reproche et il ne sut point éviter complètement l'écueil du matérialisme ; sans l'admettre, il le favorisa, parce qu'il exclut de sa philosophie de la nature les causes finales. Ce n'est donc pas sans quelque fondement que Voltaire a dit du *Novum organum*, dans ses *Lettres sur les Anglais*[1] : « C'est l'échafaud sur lequel on a bâti la nouvelle philosophie ; et quand cet édifice a été élevé au moins en partie, l'échafaud n'a plus été d'aucun usage. »

Les opinions du chancelier d'Angleterre furent combattues par Édouard Herbert, baron de Cherbury (1582-1648)[2]. Tour à tour soldat, diplomate, historien, philosophe et théologien à sa manière, lord Herbert réunit en sa personne, selon l'expression de l'éditeur de sa vie, Horace Walpole, « quelque chose de don Quichotte et de Platon[3]. » A l'empirisme de Bacon, Herbert opposa l'existence des idées innées et des principes fondamentaux, inhérents à notre nature, qui constituent à ses yeux la morale et la religion elle-même. Donnant la

[1] Lettre XII, *Œuvres*, édit. Didot, 1853, t. V, p. 17.

[2] Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, trad. Paumier, p. 411. Cf. Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, in-12, Paris, 1874, p. 288.

[3] En lui, dit H. Walpole, « the history of don Quixote was the life of Plato. » H. Walpole publia, en 1764, *The Life of Herbert by himself*, in-4°, Strawberry, 1764 (B. N., Réserve, Nx 368). L'autobiographe y montre une grande vanité. Voir *Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. XI, 1880, p. 722-723.

main au socinianisme, le baron de Cherbury rejeta la plupart des dogmes chrétiens que rejetait cette secte ; mais il considéra de plus la révélation comme inutile, il traça le programme de ce qu'on appelle aujourd'hui la religion naturelle, et il voulut faire entrer dans la vaste enceinte de son église les hommes de tous les siècles et de tous les pays. Telle est la doctrine qu'il développa dans son livre *De la vérité*[1]. Il publia cet ouvrage en 1626, pendant qu'il était ambassadeur d'Angleterre à Paris. Ce ne fut pas sans hésitation qu'il le mit au jour. Il communiqua le manuscrit à deux théologiens, dont l'un était Grotius : ils l'approuvèrent. Néanmoins ce grand ennemi de la révélation ne fit imprimer son œuvre que sur une sorte de révélation dont il se crut favorisé et qu'il a racontée lui-même. Dans la rue de Tournon, où il demeurait alors, prosterné à deux genoux, il adressa une prière à Dieu, pour lui demander un signe céleste, qui lui indiquât s'il devait publier le *De veritate*. Aussitôt « un bruit fort, mais doux, vint des cieux ; rien sur la terre n'en pouvait produire un pareil[2]. »

[1] *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Paris, 1624, 1636 ; Londres, 1645, 1656. (Aussi en français, sous le titre : *De la vérité en tant qu'elle est distincte de la révélation*, 3e édit., Paris, 1639.)

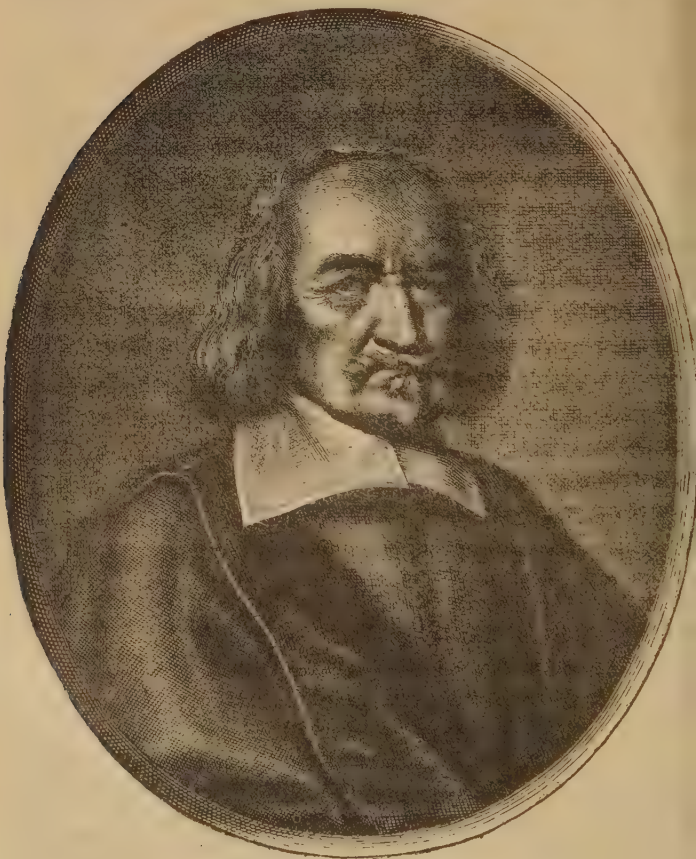
[2] *The Life of Edward, lord Herbert of Cherbury, written by himself*, p. 169-171 ; *Mémoires d'Édouard lord Herbert de Cherbury*, traduits pour la première fois en français par le comte de Baillon, in-4°, Paris, 1863, p. 176-179 ; cf. Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, p. 93-94. — De retour en Angleterre, Herbert publia un autre ouvrage déiste, *De religione gentilium*, Londres, 1645, et *De causa errorum*, Londres, 1645, avec le *De religione laici, ibid.*, etc. (B. N., D² 1543).

Par cette publication, de Cherbury devint le fondateur du déisme dans la Grande-Bretagne. Ce nom de déisme est vague et mal défini. Aujourd'hui il désigne le système de ceux qui croient à l'existence de Dieu et rejettent toute révélation positive, mais le sens n'en a pas été toujours bien limité et il a été, tantôt plus circonscrit, tantôt plus étendu. Le déisme n'est au fond qu'une forme de pur rationalisme. Le socinianisme, l'arminianisme conservent encore la révélation et la Bible. Le déisme répudie la révélation. Par là même, il est amené fatalement à rejeter la Sainte Écriture et à se séparer du protestantisme comme du catholicisme. Herbert de Cherbury fit donc faire un pas important à l'incrédulité, en voulant établir la religion en dehors du livre inspiré, ce qu'aucun hérétique n'avait tenté de faire avant lui. Il substitua la philosophie à la foi, et son premier écrit est un traité sur la nature de la vérité plus encore que sur la religion, d'où le nom de « Lord de la métaphysique » qui lui fut donné dans sa patrie[1]. Il n'en veut pas moins avoir une religion, seulement il la réduit à cinq « notions communes » ou principes rationnels[2], qu'on peut admettre et démontrer

[1] « This metaphysick Lord. » John Howell, *Raigne of Henri VIII*, édit.; Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, p. 306.

[2] Voici les cinq « notions communes » de Herbert : 1° Il existe un Dieu suprême ; 2° Il doit être l'objet d'un culte ; 3° L'essence de ce culte, c'est la vertu et la piété ; 4° Faire le mal est contraire à la conscience et l'on doit se repentir du mal qu'on a fait ; 5° Il y a une vie future avec des récompenses pour les bons et des peines pour les méchants. — Cherbury appelle le repentir « le sacrement de la nature. » *De veritate*, édit. de Londres, 1645 (B. N., D² 1543), p. 47 et suiv.

sans le secours de la révélation et qui doivent servir à juger la révélation elle-même. Il ne condamne pas l'É-



25. — Thomas Hobbes.

criture, il s'en passe. Il professe pour elle, à la vérité, une grande estime, mais, en dernière analyse, elle lui

est inutile, sinon embarrassante. Les Gentils connaissaient Dieu ; sous des noms divers, ils l'adoraient comme nous, et comme nous ils acceptaient les cinq articles de la vraie religion[1]. C'est là le résumé de sa *Religion des Gentils*, qui est une sorte d'histoire naturelle de la religion. L'Écriture ne peut donc être qu'une chose secondaire. Le baron de Cherbury conservait aussi le miracle, mais c'était, de sa part, une inconséquence; le surnaturel n'avait pas de place logique dans son système.

Lord Herbert fut secondé dans son œuvre destructrice par le philosophe Thomas Hobbes (1588-1679)[2]. Cet écrivain ne fut point un déiste; il fut pis encore, un matérialiste et un sceptique; les erreurs qu'il propagea contribuèrent notablement aux progrès de l'incrédulité en Angleterre. Herbert conservait la religion naturelle ; dans son *Léviathan*[3], Hobbes la supprimait de fait, car il enseignait qu'elle dépend du bon plaisir du prince, qui peut, selon son gré ou son caprice, régler le culte et même fixer les articles de foi[4]; c'est aussi à lui

[1] Voir Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, p. 190, 206, 211.

[2] Voir, Figure 25, le portrait de Thomas Hobbes, reproduction du frontispice de *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*. Amstelodami, apud Johannem Blaev. MDCLVIII, 2 in-4°, t. I. Nous ne donnons pas l'encadrement rectangulaire. On lit autour : En qvam modice habitat philosophia. A l'angle inférieur, à droite : W. Faithorne sculp. Et au-dessous du portrait : Thomas Hobbes Malmesburiensis. *Aet. suæ.* 76.

[3] *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, by Thomas Hobbes of Malmesbvry. In-4°, Londres, 1651 (B. N., *E 55).

[4] Le frontispice du *Léviathan* nous montre un emblème de l'État, réunissant tous les pouvoirs, la crosse et l'épée, dominant toute la

qu'il appartient de décider de la canonicité des Écritures. S'il commande de renier le Christ, eh bien! il faut renier le Christ, parce qu'il n'y a pas d'autre morale que celle de l'égoïsme ou de l'intérêt, et que le prince est seul responsable de ce qu'il commande. Hobbes admettait les livres du Nouveau Testament comme probablement authentiques, mais, d'après lui, ils n'eurent point d'autorité positive dans l'Église avant le concile de Laodicée. Toute religion n'est, en somme, qu'une illusion, car l'homme ne devient religieux ni par le développement régulier de sa raison, ni par la science, laquelle ne connaît pas de Dieu; il n'est religieux que par tradition ou théologie, c'est-à-dire que par fiction ou par déception[1]. L'Ancien et le Nouveau Testament, en vertu de tels principes, ne méritent plus évidemment aucune créance.

Hobbes, quand on voulut condamner son *Léviathan*, fut saisi de peur et ne négligea rien pour se disculper, en disant que ce qu'il avait écrit n'était pas tant son opinion qu'un ensemble d'hypothèses[2]. Ses écrits n'en attestent pas moins quels ravages les révolutions religieuses de Henri VIII et de ses imitateurs avaient pro-

terre et portant sur lui tous les hommes. Pour une exposition développée des théories du philosophe anglais sur l'État, voir V. Mayer, *Thomas Hobbes, Darstellung und Kritik seiner philosophischen, staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Lehren*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1884, p. 41-90.

[1] Voir Ph. Damiron, dans Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1875, p. 724.

[2] B. Martin, *Biographia philosophica*, in-8°, Londres, 1764, p. 243 (B. N., 8° G 1153).

duits dans les consciences. Ce philosophe était l'auteur favori des courtisans de Charles II. Sous ce règne, l'irréligion devint à la mode. « On avait soin, dit lord Clarendon, de tourner en ridicule devant [Sa Majesté] tous les discours et le nom même de la religion comme une invention des théologiens pour dominer les gens d'esprit[1]. » Ainsi l'incrédulité triomphait et l'on ne devait point tarder à jeter le masque de respect qu'on avait encore conservé pour le Christianisme.

Charles Blount[2], qui se suicida en 1693, par suite d'une passion malheureuse, lorsqu'il n'avait pas encore quarante ans, mélangea les idées du baron de Cherbury avec celles de Hobbes, et il attaqua la religion avec une licence de langage jusqu'alors inconnue dans la Grande-Bretagne. « Les hommes, en général, prétend-il, sont autant de perroquets religieux; ils ont appris à dire qu'ils croient à l'Écriture, mais ils ne savent ni pourquoi ni comment[3]. D'ailleurs, le commun peuple ne tient pour la plupart au Christianisme que par les œufs de Pâques[4]. » Il fut le premier qui

[1] Clarendon, *Mémoires*, trad. Guizot, 4 in-8°, Paris, 1823-1824, t. II, p. 418, dans la *Collection de mémoires relatifs à la révolution d'Angleterre.*

[2] Gildon a placé une vie de Charles Blount en tête des *Miscellaneous Works* de ce dernier, publiés in-12, à Londres, en 1693-1695. Sur ce personnage, voir Macaulay, *History of England*, Londres, 1855, t. IV, p. 352-362; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 114-127; Leland, *A view of the deistical Writers*, lett. IV, t. I, p. 37-43.

[3] *Vie d'Apollonius de Tyane*, Berlin, 1774, t. I, p. 102.

[4] *Ibid.*, p. 127. Le texte anglais, au lieu d'œufs, porte « minced-pies » et « plum-pottage, » une sorte de pâtisserie et un plum-pud-

révoqua en doute les miracles de l'Écriture, en s'efforçant de les ridiculiser. Dans ce but, il traduisit la *Vie d'Apollonius de Tyane,* par Philostrate[1], et y joignit des commentaires, dont le ton impertinent fait penser au patriarche de Ferney. Il écrit, par exemple :

Je suis si éloigné de comparer Apollonius à notre bienheureux Sauveur et d'ajouter foi à de nouveaux miracles, que je prie Dieu tous les jours de me donner assez de foi pour croire aux anciens... Le plus sûr est de croire ce que l'Église croit ; et, si j'étais mahométan, je croirais volontiers

ding. Voici un autre échantillon de son style, *ibid.*, p. 10-11 : « L'ordre rusé des prêtres qui, comme des cochons engraissés dans une étable, etc..... On vint donc à sacrifier d'abord des bêtes, ensuite les hommes, les femmes, les enfants ; on aurait sacrifié les Dieux mêmes, si l'on avait pu les attraper. Et le tout pour fournir du rôti aux prêtres. »

[1] (Cf. notre t. I, p. 198). *The two books of Philostratus, of the Life of Apollonius Tyanæus, from the Greek*, in-f°, Londres, 1680. Blount les traduisit du latin, ne sachant pas assez le grec. Macaulay, *History of England*, t. IV, p. 353. L'ouvrage fut supprimé dès son apparition comme injurieux pour le Christianisme, et presque tous les exemplaires furent détruits. Une traduction française en fut publiée à Berlin, *Vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate, avec les commentaires donnés en anglais par Charles Blount sur les deux premiers livres de cet ouvrage, le tout traduit en François,* 4 in-12, Berlin, 1774 (B. N., J). D'après Barbier et Brunet, la traduction est l'œuvre de Castillhon. En tête est placée une dédicace dérisoire au pape Clément XIV. Il y est dit que les notes publiées par Charles Blount sont de Herbert de Cherbury. En 1679, Blount avait déjà publié *Anima Mundi, or an historical narration of the opinions of the ancients concerning Man's soul after this Life, according to unenlightened Nature*, in-8°, Londres. En 1680, il publia *Great is Diana of the Ephesians*, in-8°, Londres. Ces deux ouvrages sont également dirigés contre la révélation. Blount s'inspire aussi de Montaigne, qu'il cite souvent.

qu'ils étaient huit cents [dormants], outre le chien, [dans la caverne des Sept Dormants], en cas que le mufti me l'enseignât; mais tel que je suis, j'attacherai toujours ma foi à la manche de mylord de Canterbury... Philostrate raconte ces miracles [d'Apollonius] avec tant d'indifférence et de modestie, qu'il travaille autant qu'il peut à empêcher ses lecteurs d'y croire... Après avoir parlé d'une jeune fille ressuscitée par Apollonius, il rapporte plusieurs raisons naturelles pour faire voir que la chose a pu se faire sans miracle [1].

Ce langage est transparent et personne ne peut se méprendre sur le sens d'allusions si claires. Dans ses *Éclaircissements*, il dit au sujet de la naissance d'Apollonius :

Quand des poètes ou des historiens frivoles nous parlent de la naissance merveilleuse de quelque grand personnage, je m'imagine que toutes ces merveilles sont autant de fables... Je ne révoque pas en doute que Hiéroclès, dans son parallèle, compare avec impiété le miracle des cygnes et de l'éclair qu'on vit à la naissance d'Apollonius avec la mélodie des anges et la nouvelle étoile qui apparut à la naissance du Christ. Ces deux événements sont également extraordinaires, mais ils ne sont pas également vrais. Croire les histoires qui ne sont pas approuvées par l'autorité publique de notre Église, c'est superstition, mais croire les histoires qui ont ce sceau, c'est religion [2].

[1] *Vie d'Apollonius de Tyane*, trad. de Berlin, *Préface* de Ch. Blount, t. I, p. XXV, XXXII-XXXIII, XXIV.

[2] *Vie d'Apollonius de Tyane*, Éclaircissements des ch. V et VI du livre I, t. I, p. 64-66.

On n'est donc plus surpris de l'entendre dire ensuite : « Je ne me fierai pas aux miracles[1]. » Plus loin, Blount essaie de donner des arguments et trouve que les miracles des Évangiles ne sont pas bien prouvés :

Il faut considérer l'autorité des témoins : ce ne doivent être ni des femmes, ni des enfants, ni des fous, c'est-à-dire des gens grossiers, ignorants et de la lie du peuple, ces sortes de personnes étant fort crédules. Elles regardent comme autant de miracles toutes les choses qui passent leur intelligence ; elles prennent les hommes d'esprit pour des sorciers ; s'imaginent que Dieu ne montre son pouvoir que quand il retire les lois de la nature, et fondent leur religion sur une naissance monstrueuse ou sur quelque chose de semblable[2].

Blount s'enveloppe encore de quelques voiles[3] pour attaquer les miracles du Nouveau Testament, mais dans ses lettres publiées après sa mort par Gildon sous le titre d'*Oracles de la raison*[4], il attaque sans réticences ceux de l'Ancien. Avec lui commence donc formellement la guerre directe contre le surnaturel.

[1] *Vie d'Apollonius de Tyane*, Écl. du ch. VII du livre I, t. I, p. 104.

[2] *Vie d'Apollonius de Tyane*, Écl. des ch. VIII et IX du livre I, t. I, p. 151-152.

[3] Ch. Blount dit, *Vie d'Apollonius de Tyane*, Éclairc., l. I, ch. VII, t. I, p. 107 : « L'homme le plus sage est quelquefois obligé d'écrire contre sa propre pensée pour avoir la permission de publier son livre. » Voir des exemples de ses attaques indirectes, *ibid.*, t. I, p. 72, 82, 97, etc.

[4] *The oracles of Reason*. « Oracles of Folly would have been the proper title, » dit S. A. Alliborne, *A critical Dictionary of english Literature*, Philadelphie, 1872, t. I, p. 209.

ans sa *Lettre à Gildon* pour la défense du Dr Burnet, cite avec complaisance ces extraits du Dr Brown :

Je confesse qu'il y a dans l'Écriture des histoires qui épassent les fables des poètes et qui ont tout l'air, pour n lecteur captieux, de ressembler à Gargantua ou à Bevis. Cherchez dans toutes les légendes des temps passés et dans outes les imaginations fabuleuses des temps présents, vous aurez de la peine à en trouver une qui mérite de l'emporter ur le petit Samson[1].

Charles Blount tourne lui-même en ridicule les premiers chapitres de la Genèse. Dans le dialogue qu'il magine entre Ève et le serpent, il nous montre ce reptile « accostant civilement cette dame, » pendant qu'elle st assise à l'ombre de l'arbre fatal[2]; il plaisante sur 'hexaméron, la longévité de Mathusalem, « le jus ou a vertu » de l'arbre de la science du bien et du mal[3], etc. « Le péché originel, je dois le confesser ingénûment, ut toujours pour moi, dit-il, une pilule difficile à avaler; na raison l'arrête dans ma gorge et ma foi n'est pas ssez forte pour la faire descendre[4]. » Le déluge ne submergea que le pays qu'habitaient les Juifs[5]. Moïse fit

[1] Blount, *The Oracles of Reason*, dans ses *Miscellaneous Works*, . 3. Les *Miscellaneous Works* contiennent, outre *The Oracles of Reason, Anima mundi, Great is Diana of the Ephesians*, etc.

[2] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 25. A la p. 21, il dit que l'Éen est une fable.

[3] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 52 et suiv.; 5; 43.

[4] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 12.

[5] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 10-11.

passer la mer Rouge à son peuple au moment du reflux, sur le rivage resté à sec[1]. On a mal compris la Bible :

Comme on l'a observé très justement, au sujet des miracles divins, de grandes erreurs ont été souvent commises dans la lecture de l'Écriture, en prenant dans un sens général ce qui devait être entendu dans un sens particulier. C'est ainsi qu'Adam, qui, pour Moïse, n'est que le premier père des Juifs, a été regardé hyperboliquement par d'autres comme le père de tous les hommes. Il en est de même des ténèbres à la mort de notre Sauveur. Les uns disent qu'elles couvrirent toute la face de la terre; d'autres, avec des interprètes habiles, traduisent simplement : *sur toute la terre des Juifs*, c'est-à-dire la Palestine, parce que c'est ce pays qu'entendent toujours les Hébreux quand ils disent la terre, etc.[2].

Moïse n'est pas, du reste, l'auteur du Pentateuque[3]. Enfin, en résumé, nous devons interpréter l'Écriture selon les lumières de la raison[4]. Ce principe, qui est énoncé par Gildon, son éditeur, dans la préface des *Oracles de la raison*, Charles Blount le développe dans sa *Grande Diane des Éphésiens*, opuscule dirigé contre la révélation, les Écritures et le clergé. « Les plus sages des païens, dit-il, suivaient cette règle de conduite : *Parler comme le vulgaire, penser comme les sages, et si le monde veut être trompé, tant pis pour lui, qu'il le*

[1] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 133.
[2] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 8.
[3] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 16-17.
[4] Blount, *The Oracles of Reason*, *Préface* (p. IX).

26. — Jean Locke.

it[1]. Notre Sauveur lui-même ne jugeait point à propos exposer ses sacrés mystères à la multitude ignorante, il n'expliqua sa parabole du semeur que lorsqu'il fut l avec les douze. » Il conclut de là qu'il ne faut croire rsonne sur parole : « Dans toutes les narrations mi-aculeuses, dit-il, ma raison désire être satisfaite sur la alité des faits, autrement que par le rapport de l'au-ur[2]. »

Les croyants s'émurent de tant d'audace et s'alarmè-nt des périls que courait la foi. De grands et nobles sprits prirent sa défense : Newton, Cudworth, Boyle, entley[3]. Le philosophe Jean Locke (1632-1704)[4] voulut ussi prendre place au milieu des soldats qui s'armaient our la religion, mais il fut plus nuisible qu'utile à la ause qu'il voulait soutenir. Pendant qu'il s'élevait ontre les déistes, il leur faisait les concessions les plus angereuses. Le célèbre auteur de l'*Essai sur l'entende-ent humain* est sensualiste; il n'en croit pas moins à nécessité de la révélation et au miracle; il pose donc

[1] « Loquendum cum vulgo, sentiendum cum sapientibus, et si undus vult decipi, decipiatur. »

[2] *Miscellaneous Works*, p. 22-24.

[3] La *Vie d'Apollonius de Tyane* fut, en particulier, réfutée par harles Leslie († 1722), chancelier de l'église cathédrale de Connor, ans sa *Méthode courte et aisée contre les déistes*, Londres, 1697. et ouvrage a été traduit en français par l'oratorien Houbigant, avec plupart des autres écrits de l'auteur contre les déistes, in-8°, Paris, 770. Migne a reproduit tout ce qui a été traduit par Houbigant dans t. IV de ses *Démonstrations évangéliques*, 1843, col. 851-1020.

[4] Voir, Figure 26, le portrait de Locke. Frontispice du *Christia-me raisonnable, traduit de l'Anglois de M. Locke*, par M. Coste. msterdam, chez Zacharie Chatelain, MDCCXL, t. I.

une exception à ses règles théoriques et il conserve le surnaturel et les prodiges des Évangiles, quoiqu'ils soient contraires au cours régulier de la nature et proviennent par conséquent de Dieu même[1]; il n'hésite pas à défendre ces idées contre les déistes. Par malheur, la religion qu'il professe dans son *Christianisme raisonnable*[2] ne diffère guère de la religion naturelle. Il y réduit le Christianisme à cette proposition: « Jésus est le Messie. » Qu'est-ce à dire? Ce Messie est-il Dieu? Car c'est, après tout, la question essentielle. Locke ne s'expliqua pas clairement sur ce sujet. On pouvait entendre ces paroles dans le sens socinien que Jésus-Christ était seulement le fils adoptif de Dieu. Son langage était à tel point équivoque que, de cet écrit dirigé contre le déisme, le déiste Toland tira des arguments en faveur de sa cause, dans son *Christianisme sans mystères*. L'apologie du père du

[1] Le baron d'Holbach a montré dans les termes suivants que la foi est incompatible avec le sensualisme, à moins d'une inconséquence : « Comment, dit-il, le profond Locke... et tous ceux qui, comme lui, [font provenir toutes les idées des sens], n'en ont-ils point tiré les conséquences immédiates et nécessaires?... [comment] n'ont-ils pas vu que leur principe sappoit les fondements de cette théologie, qui n'occupe jamais les hommes que d'objets inaccessibles aux sens, et dont, par conséquent, il leur étoit impossible de se faire des idées? » *Système de la nature*, 2 in-8°, Londres, 1771, t. I, ch. X, p. 179.

[2] *Reasonableness of Christianity*, in-8°, Londres, 1695. Coste l'a traduit en français sous ce titre : *Que la religion chrétienne est très raisonnable, telle qu'elle nous est représentée dans l'Écriture Sainte*, 2 in-12, 1715. (L'édition de 1740 a pour titre : *Le Christianisme raisonnable*.) Cette traduction renferme la *Défense* de Locke en faveur de son *Christianisme raisonnable*. Le tout a été réimprimé par Migne, dans ses *Démonstrations évangéliques*, t. IV, 1843, col. 241-508.

nsualisme tourna donc contre la religion qu'il préten-
it défendre.

L'incrédulité devenait, pendant ce temps, de plus en
s audacieuse. Guillaume III, en 1689, par un acte so-
nnel, avait assuré la tolérance légale aux sectes dites
s trois dénominations, c'est-à-dire aux presbytériens,
x baptistes et aux indépendants, parmi lesquels on
mprenait les quakers. On en excluait cependant encore,
ec les catholiques, tous les anti-trinitaires, ariens,
ciniens. Mais les déistes n'en exprimaient pas moins
ut leur venin ; seulement, au lieu d'aller droit à leur
t, ils prenaient des détours ; ils faisaient une guerre
embuscades au lieu de livrer des batailles rangées ; ils
nveloppaient de circonlocutions et de périphrases,
multipliaient les sous-entendus, ils étaient pleins de
ticences significatives ; ils n'en faisaient pas moins
mprendre toute leur pensée, et la demi-obscurité, cet
r de mystère dont ils entouraient leurs sophismes les
ndaient encore plus dangereux. Nous allons en voir un
xemple dans John Toland.

CHAPITRE II.

JOHN TOLAND.

John Toland (1670-1722) était irlandais de naissance[1]. Inconstant et instable, il fut tour à tour catholique, presbytérien, déiste, enfin sans aucune croyance; passant d'Irlande en Angleterre, d'Angleterre en Hollande, de Hollande en Allemagne, d'Allemagne en Angleterre, il recueille partout tout ce qu'il entend d'objections contre le Christianisme et le colporte dans les tavernes et les lieux publics; affamé de bruit et de renommée, il souffle la guerre en politique comme en religion[2]; il touche à tout, à l'histoire sacrée et profane,

[1] On trouve *An historical account of the Life of Mr. John Toland*, avec un catalogue complet de ses œuvres, au nombre de trente, le tout relié à la suite du *Tetradymus* de cet auteur, dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, coté D² 5198. Une vie plus développée est placée en tête de *A collection of several pieces of Mr. John Toland*, 1726, t. I, p. III-XCII.

[2] Il publia en 1707 une *Philippique* contre les Français, où il demande qu'on ne se contente pas de leur rogner les ongles, mais qu'on leur arrache les griffes. En voici le titre complet et très explicite : *A Philippick oration, to incite the English against the French, but especially to prevent the treating of a peace with them too soon after they are beaten. Offered to the Privy Council of England in the year of Christ, 1514. By an uncertain author who*

'art militaire; aux questions de banque. aux druides, Cicéron, à Pline, à la pédagogie, au journalisme, à philosophie, à la philologie, à l'exégèse, à la théo-ie[1]; il ne fut, en réalité, qu'un esprit léger et super-iel, un caractère sans consistance, un fanfaron d'im-été, sans franchise et sans noblesse. Ce n'est pas une use qu'il défend, c'est sa personne qu'il veut élever r un piédestal. Ses attaques contre le Christianisme nt violentes de parti pris. Herbert avait mis beau-up de réserve dans son langage; Charles Blount avait porté ses coups contre Jésus-Christ qu'en fai-nt semblant de viser Apollonius de Tyane.Toland a

s not for paring the nails, but quite plucking out the claws of e French. Now first published and illustrated with a prelimi-ry discourse and additions, in-8°, 1707. Je n'ai pu voir l'édition glaise, mais seulement la traduction latine, *Oratio philippica*, etc., -12, Amsterdam, 1709 (B. N., X 18205). Elle attribue la philip-que à Matthieu Schinner, évêque de Sion en Valais, p. XIII. Elle t suivie du *Gallus aretalogus, odium orbis et ludibrium.* Le titre al indique quel doit être le ton du libelle, qui parle de « putidam allorum philautiam et portentosam sane affectationem, » etc., 104.

[1] On trouve de tout cela dans *A collection of several pieces of Mr. hn Toland*, 2 in-8°, Londres, 1726 (B. N., Z). On y remarque ssi, t. II, p. 28-47, *The fabulous death of Atilius Regulus or a ssertation proving the received history of the tragical death of rcus Atilius Regulus the Roman Consul, to be a fable*, et dans autre genre, t. I, p. 304, *De genere, loco et tempore mortis Jor-ni Bruni Nolani*, et, p. 346, *An account of Jordano Bruno's book, the infinite Universe and innumerable Works* (sur quoi voir, ., t. II, p. 387); une lettre de Leibnitz à Toland, et la réponse dernier, p. 345. Toland considérait Giordano Bruno comme le ses ancêtres intellectuels, Ch. Bartholmèss, *Jordano Bruno*, I, p. 271. Cf. notre t. I, p. 468-469.

moins d'égards pour l'antique foi. Au lieu de cherche
à adoucir les couleurs trop crues de ses tableaux,
s'efforce au contraire de les rendre plus criardes, afi
d'attirer davantage l'attention. Herbert avait écrit e
latin[1], Toland écrit en anglais comme Blount. Il pu
blia, il est vrai, sous le voile de l'anonyme, le pre
mier et le moins violent de ses ouvrages, le *Chris
tianisme sans mystères*[2], mais il eut bien soin de déchi
rer lui-même ce voile et de faire connaître le nom d
l'auteur. Son langage, dans ce volume, est du rest
plus modéré que dans ceux qui suivirent; on y trouv
néanmoins le trait caractéristique de Toland, la répu
diation de tout ce qui est au-dessus de la raison, ou, e
d'autres termes, du surnaturel. C'est par là que l
Christianisme sans mystères fait époque dans l'histoir
des attaques des incrédules contre la Bible.

Toland, qui répète souvent dans ses nombreux écrit
qu'on doit avoir, pour le vulgaire, une doctrine exc

[1] Le livre d'Herbert de Cherbury, *De veritate*, qui a été tradu
en français, n'a même jamais été traduit en anglais.

[2] *Christianity not mysterious or a Treatise shewing that there
nothing in the Gospel contrary to the Reason, nor above it, an
that no Christian Doctrine can be properly called a mystery*, in-8
Londres, 1696 (B. N., D² 6633). Une seconde édition fut publiée
Amsterdam en 1702 avec des additions. Ce livre produisit un t
scandale qu'en 1760 il en avait paru au moins cinquante-quatre re
futations. Toland le retira du commerce, après la publication de
seconde édition. Parmi ceux qui le combattirent, on remarqua Lei
nitz, *Annotatiunculæ ad Tolandi librum de Christianismo mysteri
carente*, conscriptæ 8 augusti 1701. Ces *Annotatiunculæ* sont in
primées à la fin du second volume de *A collection of several piec
of Mr. John Toland, Appendix*, p. 60-76.

ique ou publique, conforme aux erreurs courantes, pour les initiés[1], une doctrine ésotérique ou cachée, s-entend plus encore qu'il ne dit; il a un talent putable pour faire deviner sa pensée sans l'expri- r et pour pousser le lecteur jusqu'où il veut le con- re, tout en lui criant de s'arrêter et de ne point aller que-là.

Locke, afin de répondre aux déistes, avait distin- , à la suite de tous les théologiens, entre ce qui est -dessus de la raison et ce qui est contraire à la rai- . Les vérités connues par la seule révélation sont au- sus de la raison, mais elles ne sont pas en contra- tion avec elle. Toland rejette cette distinction fonda- ntale et certaine. Il n'a garde cependant de la nier prétendant qu'il y a des mystères en opposition c la raison, il est trop habile pour choquer ainsi les rits qu'il veut détacher de la foi ; il soutient au con- ire que toutes les doctrines chrétiennes sont confor- s à la raison[2]. Il explique ce qu'il entend par la rai- , d'après les principes de Locke, mais il tire de ces

[1] Voir spécialement dans le *Tetradymus*, le second opuscule, *Clidophorus or the Exoteric and Esoteric Philosophy, that is, of the External and internal Doctrine of the ancients : the one open and [illegible], accommodated to popular prejudices and the establish'd Religion; the other private and secret, wherin, to the few capable and discrete, was taught the real Truth stript of all disguises*, in-8°, Londres, 1720, p. 61-136.

[2] La seconde section est intitulée : « That the Doctrines of the Gospel are not contrary to Reason, » et la troisième : « That there is nothing Mysterious or above Reason in the Gospel. » *Christianity not mysterious*, p. 23, 67.

principes de tout autres conséquences. Admettre dan
la religion des contradictions réelles ou même simple
ment apparentes serait absurde[1]. Le Christianisme es
une religion rationnelle, intelligible[2], c'est ce que prou
vent les miracles eux-mêmes du Nouveau Testament
« Dans l'interprétation de l'Écriture, il ne faut pas su
vre une règle différente de celle qu'on suit dans l'inter
prétation de tous les autres livres[3]. » La conclusio
que Toland veut faire déduire de là, c'est que nous n
devons pas plus interpréter surnaturellement les livre
sacrés que les livres profanes; c'est que les premiers n
contiennent pas plus de mystères que les seconds. Pou
connaître la vérité, nous n'avons pas d'autre faculté qu
la raison. La révélation n'est qu'un « moyen d'informa
tion[4], » ce n'est pas une faculté nouvelle que Die
nous donne[5]. « D'où il suit que Dieu perdrait son temp
en parlant aux hommes, si ce qu'il leur dit ne concor
dait point avec les notions communes[6]. » « Supposez
ajoute-t-il, qu'un Talapoin siamois soutienne à un mis
sionnaire chrétien que Sommonocodom a défendu d'exa
miner à l'aide des lumières de la raison si sa religio
est bonne, comment le chrétien pourrait-il le réfu
ter, s'il prétendait également que certains points d
Christianisme sont au-dessus de la raison? La questio

[1] *Christianity not mysterious*, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 46.
[3] *Ibid.*, p. 49.
[4] *Ibid.*, p. 38.
[5] *Ibid.*, p. 133.
[6] *Ibid.*, p. 133.

réduirait alors à savoir, non s'il peut exister des stères dans la vraie religion, mais quel est celui qui u raison d'en instituer, le Christ ou Sommonoco- n[1]. » C'est là un sophisme qui ne peut tromper que esprits peu réfléchis. Il est très vrai que nous avons droit de nous servir de notre raison, comme le font théologiens, pour asseoir les bases de la révélation, is, quand son existence est une fois constatée, la rai- elle-même nous enseigne que Dieu peut nous ap- ndre des choses qui sont au-dessus de notre intelli- nce bornée, de même qu'elle nous enseigne que eu, par sa toute-puissance, peut faire des choses surpassent les forces humaines, c'est-à-dire des mi- les.

Dans le *Christianisme sans mystères,* Toland admet core, non seulement la possibilité, mais aussi la réa- des miracles du Nouveau Testament. « Le miracle, -il, est une action qui dépasse tout pouvoir humain que les lois de la nature ne peuvent produire par rs opérations ordinaires[2]. » Il n'est pas contraire à raison, parce qu'il est « intelligible et possible en -même, quoique la manière de l'opérer soit extraor- naire[3]. » « Sa production paraît très facile à l'auteur

[1] *Christianity not mysterious,* p. 142. — Sur Sommonocodom, le des Siamois, et les sophismes des déistes à son sujet, on peut les réponses que fait Ch. Leslie, *Défense de la méthode courte isée contre les déistes,* et *Lettres sur Sommonochodom,* dans gne, *Démonstrations évangéliques,* t. IV, col. 871 et 879.

[2] *Christianity not mysterious,* p. 150.

[3] *Ibid.,* p. 150.

de la nature, qui peut commander à son gré à tous le
principes des choses[1]. » Toland admet donc les mira
cles évangéliques, tout en rejetant ceux qu'accepter
« les papistes, les Juifs, les brahmanes et les Mahomé
tans[2]. » Ne conserver que les faits surnaturels mention
nés dans le Nouveau Testament et condamner tous le
autres est déjà un pas vers la négation de ceux mêm
que nous racontent les Écritures; cependant Toland n
franchit point ce pas dans ce premier ouvrage; s'
n'accepte aucun mystère dans la religion chrétienne,
reconnaît du moins qu'elle est fondée sur des miracles

Mais ce qu'il ne fit pas alors, il devait le faire plu
tard. Comme tant d'autres avant et après lui, John To
land, une fois sur la pente de l'incrédulité, était con
damné à descendre jusqu'au fond de l'abîme. Chacu
de ses ouvrages marque désormais une étape de plu
dans la voie de la négation. Dans le *Christianisme sa
mystères*, par là même qu'il admettait expressémen
les miracles, il admettait aussi l'authenticité des écri
qui les racontent. Deux ans plus tard, en 1698, il écr
vait dans sa *Vie de Milton* les paroles suivantes, qu
soulevèrent contre lui une véritable tempête. Parlant d
l'*Icon basilikè*, qu'il prétend être attribuée faussemen
au roi Charles I^er^, il ajoute :

Quand je considère sérieusement comment tout cela a p
arriver parmi nous, dans l'espace de quarante ans, en ple

[1] *Christianity not mysterious*, p. 151.
[2] *Ibid.*, p. 152.
[3] *Ibid.*, p. 153.

anouissement de la science et de la civilisation, sous regard vigilant des deux partis opposés,... je ne m'éne plus que, dans les temps primitifs, on ait pu publier ccepter tant de pièces apocryphes sous le nom du Christ, s Apôtres et autres grands personnages. Je soupçonne utôt que plusieurs autres livres supposés ne sont pas enre reconnus comme tels, à cause de l'éloignement des mps, de la mort des personnes intéressées et de la perte 'autres monuments qui nous auraient fourni des informaons véridiques[1].

Dénoncé en plein Parlement, à la Chambre des communes, par le Dr Blackhall, depuis évêque d'Exeter, omme ayant attaqué l'authenticité du Nouveau Testaent, Toland répliqua dans son *Amyntor*[2]. Il n'avait ullement songé, dit-il, aux écrits canoniques, mais seuement aux Évangiles et aux Épîtres apocryphes[3]. Cette éfense manquait de franchise et laissa l'impression u'à l'incrédulité il ajoutait le mensonge et même l'hyocrisie, car il faisait remonter au premier siècle des

[1] J. Toland, *The Life of John Milton, with Amyntor or a Defence of Milton's Life*, in-8°. Londres, 1761, p. 77-78. Cf. p. 162, où ce passage est répété, dans *Amyntor* (B. N., Nx 770).

[2] *Amyntor, or a Defence of Milton's Life, containing* 1. *a general Apology for all Writings of that kind;* 2. *a Catalogue of books attributed in the primitive times to Jesus-Christ, his Apostles and other eminent persons, with several important remarks and observations relating to the Canon of Scripture;* 3. *a compleat History of the Book intitled* Icon Basilike, *proving Dr. Gauden, and not King Charles the First, to be the author of it*, etc., in-8°, Londres, 1699.

Amyntor, à la suite de *The Life of John Milton*, 1761, p. 164-7[illegible].

publications apocryphes plus récentes, et il prétendait, au contraire, que les quatre Évangiles n'avaient été connus dans l'Église que sous le règne d'Adrien, vers l'an 130[1].

Cette tactique mérite d'ailleurs d'attirer l'attention : par là Toland inaugure la guerre contre l'authenticité des Livres Saints, et de plus il se sert des armes dont abusera plus tard l'école de Tubingue pour atteindre le même but, en recourant aux écrits apocryphes, afin de battre en brèche les écrits canoniques.

Cependant de telles attaques ne pouvaient rester sans réponse. Des écrivains solides et compétents établirent contre l'*Amyntor* l'authenticité du Nouveau Testament et montrèrent avec quel soin l'Église avait toujours distingué les livres canoniques des livres apocryphes[2]. L'auteur du *Christianisme sans mystères,* ainsi démasqué et réfuté, devint de jour en jour plus suspect.

Mais toutes les fois qu'il était combattu, surtout quand il était menacé des poursuites de l'autorité civile, Toland prétendait être le plus innocent des hommes. Il

[1] *Amyntor,* p. 193, 198.

[2] Les attaques de l'*Amyntor* contre le Nouveau Testament ont été réfutées par Blackhall, *Historical Account of the Canon of the New Testament in answer to Amyntor,* 1723. Le célèbre Samuel Clarke publia aussi une réfutation : *Some reflections on that part of the book called Amyntor, which relates to the Writings of the primitive Fathers and the Canon of the New Testament,* Londres, 1699. L'ouvrage le plus important qui fut publié à cette époque en Angleterre pour défendre les Évangiles est celui de Nathanael Lardner *The Credibility of the Gospel History,* 2 in-8°, Londres, 1727. Lardner ne s'occupe pas seulement des objections de Toland, mais de toutes celles qu'on peut faire contre l'histoire évangélique.

ait l'habileté, comme nous en avons déjà fait la re-
arque, de dissimuler une partie de ses erreurs, et de
xprimer généralement en termes insidieux et fuyants
ii insinuaient, plutôt qu'ils n'affirmaient, ce qu'il
ait l'intention de faire penser à ses lecteurs. Dès qu'on
i arrachait le masque, il criait à la violence et à l'in-
stice. Ayant appris au commencement de mars 1700
ı'une commission ecclésiastique examinait ses écrits
ontre l'église anglicane, il s'empressa d'adresser son
ologie au Dr Hooper, doyen de Cantorbéry et *Prolo-
utor* de la chambre basse de *Convocation*. Il y recon-
aît qu'il a émis quelques « singular opinions, » mais,
joute-t-il, tout le monde a des idées à soi, et il pro-
este qu'il est docilement soumis à l'église établie[1].

En 1702, Toland fit un voyage à Hanovre et à Ber-
n, où il avait demandé à être employé comme espion
olitique. Après son retour en 1704, il écrivit de nou-
eau contre la religion, en publiant ses *Lettres à Sé-
éna*, c'est-à-dire à la reine de Prusse, quoiqu'il semble
ue ces lettres ne lui aient jamais été adressées effecti-
ement[2]. Le baron d'Holbach les jugea assez perni-
ieuses pour servir la cause de l'incrédulité en France,

[1] *Vindicius Liberius, or Mr. Toland's Defence of Himself against
he Lower House of Convocation and others, wherein (besides his
Letters to the Prolocutor) certain passages of the book intitled
Christianity* not mysterious, *are explained and others corrected*, in-
8, Londres, 1702. Le *Mangoneutes*, dans le *Tetradymus*, est aussi
une apologie du *Nazarenus*, adressée à l'évêque de Londres.

[2] *Letters to Serena, containing* I. *The origin and force of preju-
dices;* II. *The history of the Soul's immortality among the heathens;*
III. *The origin of Idolatry, and reasons of heathenism, as also* IV.

et il en publia une traduction[1]. Le déiste anglais y soutient en effet que les dogmes de l'immortalité de l'âme et de la vie future ne sont qu'une « invention, » sinon une « fiction » égyptienne[2]. Le culte public a été imaginé par les politiques. « Les institutions si simples de Jésus-Christ ont dégénéré en des doctrines absurdes, en un jargon inintelligible, en des pratiques ridicules, en des mystères inexplicables[3]. » « Le mouvement est essentiel à la matière, » comme l'étendue et la solidité[4]. Il résulte de là que la preuve célèbre de l'existence de Dieu tirée de l'origine du mouvement est sans force et sans valeur[5].

Toland devait en venir un jour à nier l'existence d'un Dieu personnel, comme tant d'autres vérités fondamentales. Dans la quatrième des *Lettres philosophiques,* qui

A Letter to a Gentleman in Holland, showing Spinoza's system of philosophy to be without any principle or foundation: v. *Motion essential to Matter,* etc.

[1] *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés,* etc., traduites de l'anglais de J. Toland, in-12, Londres, 1768 (B. N., D² 5203). La traduction est anonyme, mais Barbier l'attribue à d'Holbach.

[2] *Ibid.,* p. 93, 84 et passim.

[3] *Ibid.,* p. 152.

[4] *Ibid.,* p. 187, 232-233.

[5] A la fin de la troisième de ses lettres, Toland cite les quatre vers suivants que répétèrent tous les déistes :

> Natural Religion was easy first and plain,
> Tales made it mystery, offerings made it gain,
> Sacrifices and shows were at length prepar'd,
> The priests ate roast meat, and the people star'd.

« La religion de la nature fut dans son origine facile et simple ; des fables l'ont rendue mystérieuse, des offrandes l'ont rendue lucrative ; on la chargea peu à peu de sacrifices et de spectacles qui

adressée à un ami hollandais, il « réfute le système de inoza et prouve qu'il pèche dans ses principes[1]; » il ne da pas cependant à devenir lui-même spinoziste, au ins quant au fond. En effet, à la fin de sa vie, Toland déclara panthéiste, et c'est même lui qui est l'inven- r de ce nom de panthéisme, devenu depuis si usuel. le donna comme titre à un de ses écrits, qui est en ème temps l'un des derniers et des plus bizarres sortis sa plume, le *Pantheisticon*. Il y affirme qu'il existe e société d'incrédules, « appelés le plus souvent Pan- éistes[2], » dont la doctrine se résume en ceci : « De rum causa et origine cum Lino, vetustissimo sanc- simoque reconditioris scientiæ antistite, statuunt, centes :

Ex Toto quidem sunt omnia, et ex omnibus est Totum[3]. »

rent les prêtres à portée de faire bonne chère, tandis que les peu- es ouvrirent de grands yeux. » *Ibid.*, p. 153. Les attaques contre prêtres ont presque toujours accompagné les attaques contre la igion. « On voit, dit le protestant M. E. Sayous, au sujet d'atta- es semblables dans la préface du *Nazarenus*, on voit que, s'il est ai en général que rien n'est nouveau sous le soleil, la presse ter- le aux prêtres ne fait pas exception. » *Les déistes anglais*, p. -56.

[1] *Lettres philosophiques*, p. 154-186.

[2] « Pantheistæ ut plurimum vocantur. » *Pantheisticon sive for- ula celebrandæ sodalitatis Socraticæ*, § III, in-8°, Cosmopoli, 20, p. 5 (B. N., D² 5200. Réserve).

[3] « Stob., *Ecl. Phys.* » *Pantheisticon*, p. 6. Plus loin, dans les *rmulæ celebrandæ sodalitatis Socraticæ particula secunda*, nous ons, p. 54 :

In Mundo omnia sunt Unum,
Unumque est Omne in omnibus,
Quod Omne in omnibus, Deus est.

Le monde est comme un immense animal dont tout c qui existe est une sorte d'organe[1]. Il est mû par u mécanisme aveugle. Toland admet la théorie de l'uni versel *devenir*. Voilà où aboutit son incrédulité.

Il n'était pas assurément arrivé d'un seul bond de doctrines du déisme à celles du panthéisme. Son évolu tion avait été graduelle. A mesure qu'il s'éloigna d plus en plus des idées chrétiennes, il rejeta de nouveau points de nos croyances, jusqu'à ce qu'il tombât dan le chaos des opinions de l'ἓν καὶ τὸ πᾶν. Peu à peu, il avai nié toute différence entre les livres inspirés et les livre profanes. En 1701, lorsqu'il publia l'*Oceana* de Jame Harrington, il plaça, au haut du frontispice, le buste d cinq législateurs. Moïse y est mis sur le même pied qu Solon, Confucius, Lycurgue et Numa[2]. Le caractèr purement humain de la mission de Moïse, qui n'est ic

[1] *Pantheisticon*, p. 21. Dans cet opuscule, Toland nie la réalit historique du déluge de Noé, dans les termes suivants, où il est dif ficile de pousser plus loin la singularité. « Ne nihil vero sibi con cedi quærentur Diluvii universalis et finalis conflagrationis propu gnatores, ad Heracliti stateram loquentes concedimus sane quod vo lunt, et tamen non concedimus : dicimus quod Terra Aquis fui obruta et non fuit ; quod omnis itidem Aqua ab Igne superabitur e non superabitur. Sed ne præpostere intelligamur, ut aliud agent summo illi Philosopho contingit, planius sententiam nostram enun ciabimus. Quapropter asserimus, nullam revera esse Terræ partem quæ non aliquando a Mari fuit contecta ; nullamque esse Maris par tem, quæ non a Terra erit tandem occupata... Tota, inquam, Terr ab Aqua fuit olim obruta, et mare totum imposterum arescet, vel quod idem est, ignescet : e quibus locis perperam acceptis, et minu perceptis Chaldæorum vocabulis sacris, dimanavit conflagrationi universalis ac finalis portentum. » *Ibid.*, § XV, p. 37-38.

[2] *The Oceana of James Harrigton and his other works, with a*

insinué par la gravure, est affirmé dans les *Origines* *aïques* qu'il publia en 1709, à la suite de l'*Adeisi-* *mon ou Tite-Live vengé du reproche de superstи-* [1].

Dans l'*Adeisidæmon,* Toland ne reconnaît point d'autre u que la machine du monde, mue par un mouvement ntané, sans l'intervention d'aucune cause extérieure. supprimant le Dieu personnel, il supprime du même p la religion. Il en résulte que la religion n'est que issimulation et mensonge[2]. » Elle n'est fondée que des fraudes ou des fictions : *Religio ficta, Dii factitii*[3]. superstition, avec laquelle elle est confondue, ne t pas mieux que l'athéisme. Si l'un est le Charybde esprits, l'autre en est le Scylla[4]. Avec de tels prin- es, l'incrédule anglais devait être amené, comme il fut en effet dans ses *Origines judaïques,* à ne voir s Moïse qu'un imposteur, ou pour employer son eu- émisme, un politique habile qui, ne pouvant gouver- son peuple par la raison, le tenait en bride au

t account of his life prefix'd by John Toland, in-f°, Londres, 0, en face du titre (B. N., °E 320 A). Le frontispice est signé : . Tolandus libertati sacravit. »

Adeisidæmon sive Titus Livius a superstitione vindicatus. An- *sunt Origines judaicæ,* in-12, La Haye, 1709 (B. N., J 22326).

est ainsi qu'il fait juger par Tite-Live la religion romaine : imulationem et commentum. » *Adeisidæmon,* p. 9.

« Religionem fictam, Deos ascititios reputabat Livius. » *Ibid.,* 20. Cf., p. 40.

« Atheismus ergo et superstitio sunt veluti animorum Scylla et odis. » *Ibid.,* p. 79. Il prétend que « religio est in medio sita, » mais cette réserve n'est que pour la forme.

moyen de la religion : « ut quos ratio non posset, ec ad officium religio duceret[1]. »

L'idée que développe l'auteur dans les *Origines ju daïques* est bizarre. D'après lui, Strabon nous a vrai semblablement mieux renseigné que le Pentateuque su les origines du judaïsme. Moïse n'était qu'un panthéiste[2] il pensait à peu près comme Spinoza[3] sur la nature de l divinité. La révélation judaïque n'est donc qu'une pro duction humaine. Le décalogue est simplement le cod de la loi naturelle[4]. De là aux attaques contre le Penta teuque, contre sa véracité et son authenticité, la pent était glissante. Toland nie ce que dit ce livre de la ferti lité de la Terre Promise[5]. Il prétend que toutes les céré monies et les rites compliqués du culte judaïqu n'avaient point été prescrits par Moïse[6]. La distinctio des viandes, la circoncision elle-même sont de date beau coup plus récente que l'exode[7]. Quant aux visions e apparitions qui sont racontées dans la Genèse, elles son expliquées par des songes[8].

[1] Paroles de Cicéron, *De nat. Deorum*, I, que Toland cite en têt des *Origines judaicæ*, p. 101-102.

[2] « Ipse in Pantheistarum fuisse sententia nonnullis videtur. *Origines judaicæ*, p. 156.

[3] « Spinosam in Pentateucho inveniunt. » *Ibid.*, p. 193.

[4] « Ut uno verbo dicam, sola naturæ lex, decem comprehens præceptis. » *Ibid.*, p. 158.

[5] *Ibid.*, p. 139. Moïse n'a pu la peindre comme fertile que pa politique, « ut animus et calcar adderetur occupaturis, » dit-il, *ibid* Servet est le premier qui ait nié la fertilité de la Palestine. Voi Tabaraud, *Histoire critique du philosophisme anglais*, t. II, p. 7

[6] *Origines judaicæ*, p. 157 et suiv.

[7] *Origines judaicæ*, p. 164.

[8] *Ibid.*, p. 167-172.

'oland fait plus encore que de contester la réalité de ains faits racontés par le Pentateuque. Il entend les acles d'une manière naturelle, et il est un des pre-rs, sinon le premier de tous, à combattre ainsi la élation. Ses réflexions lui ont appris, dit-il, « que ques événements considérés généralement comme aculeux étaient en réalité très naturels[1]. » D'après , on a le tort de prendre le langage hyperbolique de Bible au pied de la lettre et de voir du merveilleux où il n'y a que les choses les plus simples et les plus mmunes. « Tout ce qui est hyperbolique, dit-il, ne t pas être regardé pour cela comme surnaturel; tout qui est magnifique ne doit pas être non plus admiré nme miraculeux. Ce qui peut être expliqué par les yens ordinaires, les phénomènes qui se comprennent ément et qui se sont produits souvent ailleurs, nul mme, à moins qu'il n'ait puisé dans les erreurs de son ucation de forts préjugés, ne les considérera comme des racles[2]. » Les auteurs sacrés n'ont pas cru enregistrer s miracles dans les choses qu'on prend pour des mer-illes, et ils n'ont pas eu l'intention de les faire passer ur des miracles[3]. Il en donne surtout comme preuve comme exemple la colonne de feu et de nuée, dans n *Tetradymus* ou « les quatre jumeaux, » ainsi

[1] That several transactions generally understood to be miracu-s, were in reality very natural. » Toland fait imprimer ces mots italiques dans la Préface de son *Tetradymus*, p. II.

[2] *Tetradymus*, p. II-III.

[3] *Tetradymus*, p. 5. Toland fait cependant quelques restrictions ur la forme, p. 5.

nommé parce qu'il contient quatre dissertations[1]. L'*Ho*
degus, la première des quatre dissertations, est consa
crée à établir, comme avait cherché aussi à le fair
Hermann von der Hardt en Allemagne[2], que cett
colonne de feu qui servit de guide aux Israélites dans l
désert, était un feu ordinaire. Il suppose que c'était tou
bonnement une torche allumée, portée par Hobab, l
beau-frère de Moïse, selon une coutume usitée en Orien
parmi les guides, qui montrent ainsi le chemin au
voyageurs qu'ils conduisent. Il a tiré cette explication
nous dit-il, d'un passage de Quinte-Curce, dans sa vi
d'Alexandre le Grand : « *Perticam*, quæ undique cons
pici posset, supra *prætorium* statuit; ex qua *signum*
eminebat pariter omnibus conspicuum. Observabatu
ignis nocte, *fumus* interdiu[3]. » C'est avec raison qu
Toland a pris ces mots de l'historien latin pour épigraph
de son *Hodegus*, car ils en sont le résumé complet.
fait un grand étalage d'érudition pour établir en déta

[1] *Tetradymus containing* I. *Hodegus or the Pillar of Cloud an*
Fire, that guided the Israelites in the Wilderness, not miraculou
but as faithfully related in Exodus, a thing equally practis'd b
other nations, and in those places not onely useful but necessary
etc. In-8°, Londres, 1720 (B. N., D² 5198).

[2] Hermann von der Hardt, *Ephemerides philologicæ*, Helmstäd
1703, discursus VI, p. 90 et p. 206-296, soutenait que la colonne d
feu n'était pas autre chose que le feu sacré entretenu sur un aut
dès le temps d'Adam, conservé par Noé et les patriarches jusqu'a
temps de Moïse, et porté par Aaron devant l'armée d'Israël comm
un symbole de la présence et de la faveur divines. Cf. Toland, *ibid*
p. III.

[3] Quinte-Curce, V, 2. Toland a fait imprimer en majuscules le
mots que nous reproduisons en italiques.

.cun des points de sa thèse, mais tout ce qu'il dit st que le développement de son épigraphe. Il suffit ileurs de lire le texte de l'Exode pour voir combien interprétation est inacceptable.

L'incrédule anglais prépara donc ainsi les voies à xplication naturelle de tous les miracles de l'Ancien du Nouveau Testament, qui devait occuper une si ge place dans l'exégèse de l'Allemagne rationaliste à fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci. fut également le précurseur de l'école de Tubingue, distinguant deux sortes de christianismes, celui des ionites ou chrétiens judaïsants, et celui de saint Paul des gentils convertis à la foi. Nous trouvons l'exposé cette singulière théorie dans son *Nazaréen*[1]. Cet vrage repose sur une étrange méprise. Toland y a é dupe de sa prédilection pour les écrits apocryphes : e lui a fait prendre pour une œuvre du premier siècle e production du moyen âge, due à la plume d'un issaire. Un Italien, imbu d'idées musulmanes, avait aginé de composer un prétendu Évangile de saint rnabé, le compagnon de saint Paul dans ses pre-ières missions. Cet Évangile n'est pas autre chose que xposition des idées de l'Islam sur Jésus-Christ. L'au-

[1] *Nazarenus or Jewish and Mahometan Christianity, containing history of the ancient Gospel of Barnabas, and the modern Gospel* of the Mahometans, attributed to the same Apostle; this last spel being now for first made known among Christians; also, the iginal plan of Christianity occasionnally explain'd in the history the Nazarens, whereby diverse Controversies about this divine highly perverted) institution may be happily terminated, etc., Londres, 1718 (B. N., D² 5197).

teur le donne comme une traduction de l'Évangile dit de saint Barnabé[1], et Toland, en 1709, ayant trouvé cette traduction en Hollande, crut le faussaire sur parole[2].

D'après lui, les Nazaréens ou Ébionites ont été les véritables chrétiens primitifs et, pendant quelque temps, les seuls[3]. Le plan primitif du Christianisme, c'était qu'il y aurait « deux sortes de chrétiens : les convertis juifs et les convertis gentils... Les Juifs, tout en s'associant aux Gentils devenus chrétiens et en les reconnaissant pour frères, devaient continuer à observer la loi, de génération en génération; les Gentils, au contraire, ne devenaient juifs qu'en tant qu'ils reconnaissaient un seul Dieu, sans être astreints à l'observation de la loi juive[4]. » Toland voit dans sa découverte l'explication de toutes les difficultés du Christianisme. « La distinction des chrétiens juifs et des chrétiens gentils, et cette distinction seule, dit-il, concilie Pierre et Paul sur la circoncision et les cérémonies légales, en même temps que Paul et Jacques sur la justification par la foi ou par les œuvres; elle met les Évangiles d'accord avec les Actes et les Épîtres, et les Épîtres avec les Actes[5]. » L'auteur du *Nazarenus* fait dire par d'autres, ne voulant pas le dire lui-même, pour échapper aux lois

[1] *Vero Evangelio di Jesu chiamato Christo, nuovo Profeta mandato da Dio al mundo, secundo la descritione di Barnaba Apostolo suo.*

[2] *Nazarenus*, Préface, p. II.

[3] *Ibid.*, p. III.

[4] *Ibid.*, p. IV-V.

[5] *Ibid.*, p. VII-VIII.

glaises, « que Paul avait totalement métamorphosé et verti le vrai Christianisme, et qu'il avait été blâmé cause de cela par Jacques et par Pierre[1]. » Il en cite, re autres preuves, les passages des Clémentines 'ont cités aussi de nos jours les docteurs de l'école de ubingue[2].

Dans ce même ouvrage, Toland soutient que l'Évanle de saint Mathieu, tel qu'il nous est parvenu, est fort fférent du texte original primitif écrit en hébreu, sans 'il lui soit possible d'en donner aucune preuve. Non ontent de cette négation, il va plus loin et avance que qui est arrivé, selon lui, au premier Évangile, a ien pu arriver également aux trois autres. C'est ainsi u'il jette des doutes sur l'authenticité du Nouveau Tesament[3].

Telles sont les idées principales exprimées dans les euvres de cet ennemi acharné de la révélation et du hristianisme. La plupart de ses ouvrages portent des tres bizarres, indice de l'esprit mal équilibré de leur uteur. Ils durent le bruit qui se fit autour d'eux, beaucoup plus à l'audace des opinions qu'ils exposent qu'à eur propre mérite. Le style en est confus, sans noblesse; l'exposition manque de franchise et de sincérité. On y rencontre les plus flagrantes contradictions. Une eule chose ne varie pas dans Toland, c'est sa vanité uérile. De plus en plus infatué de lui-même, et pour tre sûr d'être loué à son gré, il composa, quelques

[1] *Nazarenus*, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 23-24.
[3] *Ibid.*, p. 16.

jours avant sa mort, sa propre épitaphe, dans laquell on lit, entre autres choses :

Omnium litterarum excultor,
Ac linguarum plus decem sciens
Veritatis propugnator,
Libertatis assertor :
Nullius autem Sectator aut Cliens,
Nec minis, nec malis est inflexus,
Quin, quam elegit, viam perageret...
Ipse vero æternum est resurrecturus,
At idem futurus Tolandus numquam...
Cetera ex scriptis pete[1].

Toland écrit, en parlant de Spinoza : « Je soupçonnerais assez volontiers qu'une de ses principales faiblesses a été un désir immodéré de se faire chef de secte, de former des disciples à un nouveau système de philosophie qui pût porter son nom[2]. » Ne peut-on pas lui appliquer ces paroles à lui-même?

[1] *The Life of Mr. Toland*, en tête du premier volume de *A Collection of several Pieces of Mr. John Toland*, p. LXXXVIII-LXXXIX. Cette épitaphe est aussi dans Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 210.

[2] *Lettres philosophiques*, trad. d'Holbach, p. 158-159. Voltaire dit que « il écrivit contre la religion chrétienne par haine et par vengeance. » *Lettres au prince de Brunswick*, lett. IV, *Œuvres*, Paris, 1853, t. VI, p. 562.

27. — Le comte de Shaftesbury.

CHAPITRE III.

LE COMTE DE SHAFTESBURY.

En 1699, Toland avait publié des *Recherches sur la ertu,* qui étaient l'œuvre d'un jeune déiste anglais, ntoine Ashley Cooper, troisième comte de Shaftes- ury (1671-1713)[1]. C'était pendant un voyage de l'au- eur sur le continent et à son insu que cette publication vait été faite[2], mais Shaftesbury entra lui-même plus ard personnellement en lice et soutint la cause de la eligion naturelle, quoique avec d'autres armes, avec

[1] Voir, Figure 27, le portrait de Shaftesbury. Reproduction du rontispice du t. I des *Characteristichs of Men, Manners, Opinions, Times, in three volumes,* by the Right Honorable Anthony, Earl of haftesbury. The fifth edition. Birmingham. Printed by John Bas- erville. M. DCC. LXXIII. Au-dessous du portrait, on lit : *The ight Honorable Anthony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury, Ba- on of Ashley of Winbourn, S. Giles, and Lord Cooper of Pawlett. J. Closterman Pinx. Sim. Gribelin Sculp.*

[2] L'auteur en donna lui-même dans la suite une édition nouvelle, ans le tome II de ses Œuvres : *An Inquiry concerning Virtue and erit, formerly printed from an imperfect Copy, now corrected and ublish'd entire* (*Characteristicks*, édit. de Londres, 3 in-12, 1733, II, p. 5-176. Bibliothèque Mazarine, 22552). — Toland publia ..si, en 1721, les *Lettres du feu comte de Shaftesbury à Robert Mo- esworth.*

plus de modération et en meilleur style que John To land.

Locke avait été le protégé de son grand-père et l précepteur de son père; lui-même, il avait été élev selon les principes du célèbre sensualiste anglais. Dan la suite, il devint l'ami et le correspondant assidu d l'incrédule Bayle. Il réunit ses œuvres diverses sous l titre de *Caractéristiques*[1], en y faisant graver des des sins allégoriques, dont il fournit le sujet et dirigea l'exé cution.

Le premier de ces dessins, qui sert de frontispice à la collection entière, nous en fait bien connaître l'es prit et la tendance. Il a pour objet d'illustrer la maxim stoïcienne : Πάντα ὑπόληψις, « tout est *opinion.* » On y voit deux scènes principales : des vaisseaux dans un port et sur une mer tranquille, et un vase d'eau ré chauffé par les rayons du soleil. La signification des navires au milieu des flots calmes est expliquée par ces pensées de l'empereur Marc-Aurèle :

Toutes choses sont de pures impressions de l'esprit et ces impressions, il dépend de toi de les gouverner. Éloigne

[1] *Characteristicks of men, manners, opinions, times*, by the Right Honourable Anthony, Earl of Shaftesbury, 3 in-8°, Londres, 1713. — W. M. Hatch a entrepris une nouvelle édition en 3 vol. in-8° t. I, Londres, 1870. On a publié en français les *Œuvres de mylord comte de Shaftesbury, contenant ses Characteristicks, ses Lettres et autres ouvrages*, trad. de l'anglais en français sur la dernière édition, 3 in-8°, Genève, 1769 (Bibliothèque Victor Cousin, B 5665-5667. Elle possède aussi la 5e édit. anglaise, 3 in-8°, Birmingham 1773, avec portrait, B 5588-90; plus *Original Letters* of John Locke, Alg. Sidney, and Lord Shaftesbury, in-8°, B 5573).

ac, quand tu le veux, de ton esprit, tes impressions, et
seras comme le marin qui vient de doubler un cap; au-
ur de toi sera le calme, la sécurité, une paix tran-

28. — Frontispice des *Caractéristiques* de lord Shaftesbury.

uille[1]... Il est en notre pouvoir de ne nous former aucune
pression sur les choses et de jouir ainsi intérieurement
une paix imperturbable. Par elles-mêmes, les choses
'ont aucun pouvoir pour influer sur notre esprit et le trou-
bler[2].

[1] Marc-Aurèle, XII, 22.
[2] Marc-Aurèle, VI, 52.

Quant au vase d'eau sur lequel se jouent les rayons du soleil, c'est une pensée d'Épictète qui nous en donne le sens :

L'âme peut être comparée à un vase rempli d'eau, sur lequel tombent les rayons du soleil. Si l'eau est agitée, les rayons qu'elle reflète le sont également. Il en est de même de la vie et de ses idées changeantes (φαντασίαι). Quand les eaux de l'âme sont sombres et troublées, les principes et les vérités sont aussi obscurcis; mais quand l'esprit est calme, calme aussi est la face de la vérité et de la vertu[1].

Ainsi nos impressions jouent un rôle capital dans nos croyances, et ce que les hommes appellent vérité, on devrait l'appeler opinion. Il n'est pas étonnant qu'on ait accusé de scepticisme celui qui avait de pareilles idées. L'auteur se défendit mal de ce reproche ou plutôt, par sa réponse, il témoigna combien il était fondé[2].

C'est par ce scepticisme que Shaftesbury se distingue des déistes qui l'avaient précédé. Pour lui, le nom de déiste est « le plus grand de tous les noms[3], » mais son déisme ne l'empêche point de douter à son gré. « Qui-

[1] *Characteristics*, édit. Hatch, t. I, p. 395-396, Appendix III. — Voir Figure 28. Ce frontispice allégorique est signé : *Sim. Gribelin Sculps.*

[2] *Miscellaneous Reflections, Miscell.* II, ch. II, t. III, p. 71 et 1733, suiv. Pour lui, la foi elle-même n'est qu'une espèce de scepticisme : « Even the highest implicit Faith is in reality no more than a kind of passive scepticism. » P. 73. Il fait l'éloge formel du scepticisme dans *The Moralists, a rhapsody*, part. I, sect. 2, t. II, p. 206-207.

[3] « The name of Deist, the highest of all names. » *The Moralists, a rhapsody*, part. I, sect. II, t. II, p. 209.

.que n'a pas conscience d'avoir eu une révélation ou pas une connaissance certaine (par ses propres sens) ır miracle ou d'un signe, ne peut être qu'un scepti-. Le meilleur chrétien du monde, qui est privé de ces oyens de certitude et est obligé de faire dépendre sa en ces détails de l'histoire et de la tradition, est tout plus un chrétien sceptique. Il n'a qu'une foi histori-e et critique, sujette à toute espèce de spéculations susceptible de mille critiques différentes sur les lan-ues et la littérature[1]. »

C'est donc au nom du scepticisme philosophique que comte de Shaftesbury fait la guerre au Christianisme à l'Écriture Sainte. Il se place sur le terrain des prin-pes, il évite d'entrer dans la discussion des faits, et il ırde toujours des formes polies et pour ainsi dire plomatiques. Il se pique d'être un homme de bon ton de bonne compagnie; il croirait forfaire en s'abais-ınt au langage peu mesuré ou même injurieux de lount et de Toland; il exprime au fond les mêmes ıoses contre la religion établie, contre le clergé et ontre les Livres inspirés, mais il ne décoche ses traits u'au moyen de l'ironie et en ayant l'air de plier le enou devant l'objet de ses attaques. Il est conserva-eur jusque dans ses hardiesses, bienveillant à sa ma-ière, mais plein de morgue aristocratique, hautain et édaigneux, railleur et moqueur sans rire, maniant roidement une plaisanterie qui ne déride jamais le ecteur. Il nous a révélé lui-même tout son procédé de

1. *Miscellaneous Reflections, loc. cit.*, p. 72.

polémique, quand il a écrit dans son *Essai sur l liberté d'avoir de l'esprit :*

S'il n'est pas permis aux hommes d'exprimer sérieuse ment leurs pensées sur certains sujets, ils les exprimeron sous une forme ironique. S'il leur est interdit d'ouvrir l bouche sur ces sujets, ou s'ils jugent qu'il est dangereu de parler, ils doubleront leur déguisement, ils s'enveloppe ront de mystère, ils parleront de manière à être à pein entendus ou au moins à ne pas être complètement compri par ceux qui sont disposés à leur nuire[1].

C'est la méthode que l'auteur déiste et pyrrhonien employée dans tous ses écrits. Au nom d'un scepti cisme discrètement voilé, il réclame la tolérance et l liberté pour toutes les opinions, parce que nous n sommes point sûrs, d'après lui, que ces opinions n soient pas la vérité. Les déistes qui l'avaient précéd avaient réclamé la liberté de la presse et la tolérance en attaquant les choses établies ; lui est plus habile, respecte tout ce que respecte l'Angleterre, mais, ajoute t-il, comme tout le monde peut ne pas partager sa ma nière de voir, il demande qu'on respecte la manière d voir des autres.

Afin de ne point froisser l'anglicanisme, il évite, d parti pris, « de mentionner, en particulier, aucun mys tère saint de notre religion ou aucun article sacré d notre foi[2]. » Toutefois, s'il est prudent dans les attaque

[1] *An Essay on the freedom of wit and humour*, § IV, t. I, p. 71-72
[2] *Miscellaneous Reflections*, *Misc.*, II, ch. II, t. III, p. 70.

détail, comme il prend sa revanche dans les attaques
nsemble! Parlant de lui-même à la troisième per-
nne, il dit :

Quant à ce qui regarde la révélation en général, si je ne
méprends point sur le sens de notre auteur, il fait pro-
sion de *croire*, autant que cela est possible à celui qui
jamais connu par sa propre expérience ce qu'est une
nmunication divine, soit par songe, vision, apparition,
t par quelque autre opération surnaturelle ; à celui qui
jamais été témoin oculaire d'aucun signe, prodige ou
racle quelconque. Plusieurs de ces miracles, fait-il ob-
rver, sont aujourd'hui, à ce qu'on prétend, donnés en
ectacle au monde et l'on s'efforce de leur prêter exacte-
nt l'air et la ressemblance parfaite de ceux qui sont
contés dans la Sainte Écriture. A la vérité, il parle avec
épris de la moquerie des miracles et de l'inspiration
odernes. Pour toutes les choses de cette espèce, qu'on
étend se produire dans *notre siècle*, il paraît porté à n'y
oir qu'*imposture* ou *illusion ;* mais pour ce qui est rapporté
s siècles passés, il paraît soumettre, avec une entière
ndescendance, son jugement à ses supérieurs. Il n'a
oint la prétention de se former de son propre fonds une
pinion certaine ou positive, malgré toutes ses recherches
ur l'antiquité et sur la nature des livres religieux et des
traditions religieuses, mais, en toute occasion, il se soumet
ès volontiers et avec pleine confiance et assurance aux
PINIONS *établies par la loi* [1].

[1] *Miscellaneous Reflections*, *Misc.* II, ch. II, t. III, p. 70-71. Les
ts soulignés le sont dans l'auteur. Il s'exprime à peu près dans
s mêmes termes, *Miscell.*, V, ch. III, p. 315-316.

L'ironie de ce langage est palpable. L'auteur est plein de dédain et de mépris pour les miracles contemporains, que la loi n'oblige pas de croire. Quant aux miracles de l'Écriture et de la révélation, il n'a pu se faire une opinion certaine sur ce sujet, en dépit de toutes ses recherches; il a dit ailleurs que la certitude des faits passés s'amoindrissait en raison même de leur éloignement, il ne peut donc avoir de certitude là-dessus, seulement, en bon citoyen, il accepte les *opinions* « établies par la loi. » Ces mots sont sanglants. Les articles de foi ne sont que des opinions légales : il se soumet à la loi. Cette manière d'adhérer au Christianisme n'est-elle pas pire que l'apostasie ouverte et déclarée?

Shaftesbury procède toujours d'une manière analogue. Il n'attaque jamais de front, il fait une guerre souterraine par la sape et la mine. Notre religion est fondée sur sa propre histoire, sur les miracles de Jésus-Christ, sur l'inspiration des Écritures. Shaftesbury ne s'en prend pas à la religion en elle-même; il révoque en doute la certitude historique; il prétend que les miracles ne prouvent rien; il n'accepte avec Locke que l'expérience personnelle; il réduit l'inspiration, sans la nier, aux proportions d'un phénomène naturel. « L'inspiration peut être justement appelée un enthousiasme divin[1]. » Celle des écrivains sacrés ne diffère point de celle des poètes et des héros[2]. Elle est par là même sans valeur particulière. Avec une telle notion de l'inspiration, il est aisé de

[1] *A letter concerning Enthusiasm*, § 7, t. I, 1733, p. 53.
[2] *Ibid.*, p. 54.

débarrasser de l'autorité de la Bible. Comme elle est nique palladium du protestantisme, c'est contre elle e lord Shaftesbury a imaginé de confondre ainsi l'ins- ation divine avec l'enthousiasme purement humain. ance d'ailleurs aussi contre elle d'autres traits.

On lui objecte la Sainte Écriture et l'on affirme qu'elle par elle-même un guide et une règle suffisante. On ré- te sans cesse ce mot fameux d'un controversiste célèbre notre Église contre les théologiens d'une autre Église : L'Écriture, l'Écriture est la religion des protestants[1]. »

A cela, Shaftesbury répond qu'il est impossible de voir quelle est la véritable Écriture Sainte et il se sert ec habileté des arguments qu'employaient les catholi- ues pour établir l'insuffisance de la règle de foi protes- nte[2]. Mais il ne se contente pas de battre en brèche s principes de ses coreligionnaires, il ne se borne pas prétendre qu'il est difficile de discerner les écrits vé- tablement inspirés de ceux qui ne le sont point; il ose utenir, en appliquant sa manière d'entendre l'inspira- on, que tous les peuples ont regardé comme « sacrées » « inspirées » les œuvres de leurs plus grands poètes, qu'ils ont fondé sur leurs récits miraculeux les no- ons de la religion vulgaire[3]. Il en vient enfin à affirmer un sceptique ne peut guère voir, dans la collection e l'Ancien et du Nouveau Testament, « qu'une pure in- ention ou une compilation artificielle en faveur de la

[1] *Miscellaneous Reflections, Misc.* v, ch. III, t. III, p. 319-320.
[2] *Ibid.*, p. 320-321, 330-331.
[3] *Ibid., Misc.* v, ch. I, p. 231-232.

plus riche corporation et du plus profitable monopol qui pût exister dans le monde[1]. »

Après avoir ainsi combattu l'inspiration des Écritures Shaftesbury cherche à combattre le miracle, en soute nant qu'il est inutile et, bien plus, qu'il serait dangereux Il le déclare d'abord inutile et sans valeur pour établi la vérité :

La contemplation de l'univers, ses lois et son gouverne ment, voilà, affirmais-je, le seul moyen d'établir un croyance saine en la divinité. A quoi serviraient d'innom brables miracles, assaillant les sens de toutes parts et n donnant aucun répit à l'âme tremblante? Si le ciel s'ouvrai soudain, si toute espèce de prodiges apparaissaient, si l'o entendait des voix, si on lisait au fond des âmes, qu'est-c que cela prouverait? Qu'il y a certaines puissances capable de produire ces effets? Mais qu'est-ce que ces puissances Y en a-t-il une ou plusieurs? Sont-elles supérieures ou su balternes, mortelles ou immortelles, sages ou folles, juste ou injustes, bonnes ou mauvaises? Tout cela demeurerai un mystère, de même que la véritable intention, l'infaillibi lité ou la certitude de ce qu'affirmeraient ces puissances. O ne pourrait accepter leur témoignage dans leur propre cause Elles pourraient réduire les hommes au silence, mais no les convaincre, car la puissance n'est pas une preuve d bonté et la bonté est le seul gage de la vérité[2].

Sans doute, la puissance n'est pas une preuve d bonté, mais la bonté n'est pas par elle-même le gage d

[1] *Miscellaneous Reflections*, t. III, p. 236.

[2] *The Moralists, a rhapsody*, part. II, sect. v, 1733, t. II, p. 333-334.

vérité. S'il est certain que Dieu est tout à la fois la
té et la bonté, il est certain aussi qu'il y a des êtres
ns qui se trompent et des êtres méchants qui perçoi-
nt et communiquent la vérité.

Shaftesbury va jusqu'à prétendre que le miracle dans
monde y produirait l'athéisme, parce qu'il serait une
uve de l'absence d'un ordonnateur dans l'univers,
ce qu'il « apprendrait à chercher la divinité dans la
nfusion et à découvrir la Providence dans un monde
égulier et disjoint... Nous sommes ennuyés, s'écrie-
dans ce langage incisif qui faisait sa force, nous som-
s dégoûtés de l'ordre et de la régularité du cours de
nature. Les périodes, les lois fixes, les révolutions
glées et proportionnées ne nous touchent point et n'ex-
ent point notre admiration. Il nous faut des énigmes,
s prodiges, des sujets de surprise et d'horreur. L'har-
onie, l'ordre, la concorde nous rendent athées; l'irré-
ularité, le désordre, nous convainquent de l'existence
Dieu! Le monde est un effet du hasard, s'il procède
ec régularité; mais il est l'œuvre de la sagesse, s'il
arche comme un fou[1]! »

Les expressions sont fortes; la pensée n'est pas juste.
e miracle n'est pas un désordre, et une guérison mer-
eilleuse, par exemple, n'est pas l'acte d'un fou. Quand
n médecin habile sauve de la mort un malade qui
rait naturellement succombé sans le secours de son
t, il ne trouble nullement l'ordre du monde; quand

1. *The Moralists, a rhapsody*, part. II, sect. 5, v. 356, 258. Cf. p.
26, 330, et t. I, p. 297-298, 345.

Jésus-Christ, par un pouvoir surnaturel, rend la santé au paralytique malade depuis 38 ans, il n'agit pas en insensé, il agit en Sauveur. Shaftesbury est dupe des mots, ou bien il veut duper ses lecteurs avec des mots, lorsque il nous montre le miracle produisant le chaos et l'irrégularité dans l'univers. Une exception à une loi peut être, au contraire, une œuvre de souveraine sagesse. Certes, l'ordre admirable qui règne dans le ciel et dans toute la création est une preuve frappante de l'existence de Dieu et de sa Providence, mais ce n'est point la seule. Nous pouvons d'ailleurs constater le miracle aussi bien que l'harmonie de l'univers, et s'il est des cas où l'on peut se demander de quelle puissance il émane, il en est aussi, comme dans ceux que nous raconte l'Évangile, où il est certain qu'ils ont Dieu pour auteur. Du reste, l'auteur des *Caractéristiques,* après avoir rejeté avec mépris tous les miracles qui ne sont pas racontés par les Écritures, devait finir par nier ceux des Écritures mêmes. Un grand nombre de protestants tombent dans le même piège. Ils méconnaissent et rejettent les miracles dans l'histoire de l'Église, ils n'acceptent point le surnaturel dans la vie des Saints, ils rompent ainsi la liaison et l'enchaînement des faits, et ils en viennent enfin à rejeter les faits miraculeux de la Bible, demeurés par là même isolés et comme sans appui. Le catholicisme est seul conséquent, en reconnaissant l'intervention miraculeuse de Dieu dans toute la suite de l'histoire de l'Église.

Conformément à sa tactique, Shaftesbury s'est borné à ces attaques générales. Il a fait de très rares incursions dans le domaine des faits particuliers et toujours

s'entourant de mille précautions. C'est ainsi qu'il ne point formellement l'authenticité du Pentateuque, il déclare cependant suspecte :

es livres sacrés, attribués au divin législateur des Hé-ux, et traitant de sa mort, de son enterrement et de sa cession, aussi bien que de sa vie et de ses actes, ont-ils écrits immédiatement par la plume du saint fondateur? l'ont-ils pas été plutôt par une autre main inspirée, guidée l'influence du même esprit? Je n'aurai même pas la somption de l'examiner ou de le rechercher. Cependant us observons en général, pour ce qui concerne les grandes aires, en religion et en philosophie, que les grands et inents acteurs étaient d'un rang supérieur à la classe des rivains[1].

Une pareille insinuation ne prouve évidemment rien. rait-il vrai que la plupart des grands législateurs ou s grands réformateurs n'ont rien écrit, il ne s'ensui-ait point que Moïse ne l'a pas fait. Les grands con-érants n'ont pas d'ordinaire raconté eux-mêmes leurs ploits, mais si Alexandre n'a pas été écrivain, cela a pas empêché César de nous laisser ses *Commen-ires*.

Un détail à relever dans ce que dit Shaftesbury sur le ateuque, c'est que, comme le font plusieurs criti-ues de nos jours, il attribue aux Égyptiens une part nsidérable dans la formation de la religion mosaïque.

[1] « To the Writing-Worthys. » *Miscellaneous Reflections, Misc.* ch. I (*Characteristiks*, 1733, t. III, p. 246).

« Les mœurs, les opinions, les rites et les coutumes de Égyptiens eurent, dit-il, dès les temps primitifs, et d génération en génération, une influence notable sur l peuple hébreu, qui avait été leur hôte et leur sujet, e ils exercèrent sur sa nature un puissant ascendant[1]. Abraham leur avait emprunté la pratique de la circon cision[2]. « Ce fut aussi de cette contrée, patrie de sciences occultes, qu'on présume qu'il avait appris avec l'autre sagesse, celle de l'astrologie judiciaire, d même que ses successeurs y apprirent plus tard les art prophétiques et miraculeux, propres aux mages ou aux prêtres de ce pays[3]. »

Personne ne prendra aujourd'hui au sérieux les dernières assertions de l'auteur. Moïse fit à l'Égypte quelques emprunts sans importance, mais, pas plus qu'Abraham, il ne lui emprunta l'art de la divination qu'il proscrivit au contraire sévèrement dans le Deutéronome[4].

Telles sont, sur la religion et sur l'Écriture, les idées principales de celui que Voltaire a appelé « l'un des plus hardis philosophes de l'Angleterre[5]. » Elles sont dissimulées plutôt que mises en saillie dans ses ouvrages mêmes, surtout dans les plus anciens, où il sem-

[1] *Miscellaneous Reflections*, *Miscell.* II, ch. I, *Characteristiks*, 1733, t. III, p. 56.

[2] On peut voir, sur ce sujet, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 453-457.

[3] Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections*, *Characteristiks*, 1733, t. III, p. 53.

[4] Deut., XVIII, 10-12.

[5] *Homélies prononcées à Londres en 1765*, I, *Œuvres*, t. VI, p. 134.

s'attacher à défendre d'autres idées que le déisme et scepticisme.

a nécessité d'exposer ses opinions dans un tableau semble nous a obligés de négliger l'ordre chronologique. Il est cependant à propos de dire quelques mots le développement progressif de son incrédulité. Le nier écrit qu'il publia lui-même est sa *Lettre sur l'enusiasme,* adressée, en 1708, à lord Somers, président Conseil[1]. Depuis trois ou quatre ans, les réfugiés des ennes, connus en Angleterre sous le nom de « protes français[2], » y avaient excité beaucoup de troubles leur fanatisme outré, et l'on se préparait à prendre tre eux de sévères mesures de répression. Shaftesy publia sa lettre pour empêcher la persécution, en vrant de ridicule les camisards devenus faux protes. Il réussit, et son langage satirique fit lui seul er leurs excès. Mais l'auteur, caractère froid et inable d'émotion, porté à mal juger ceux qui avaient s de sensibilité que lui-même, s'imagina sans doute tous les hommes religieux étaient plus ou moins des housiastes et des fanatiques, et il érigea le ridicule en érium de la vérité. Une croyance, d'après lui, doit porter l'épreuve du ridicule, si elle est fondée. Que lle est fausse, c'est la meilleure arme pour la tuer. ce qu'il prétendait dans son *Sensus communis, essai la liberté de l'esprit et sur l'usage de la raillerie*[3].

[1] Elle a été traduite en français, in-12, La Haye, 1709.

[2] Voir, dans l'édition Hatch, des *Characteristiks*, t. I, p. 373-381, préjudice sur les Prophètes français.

[3] Publié en mai 1709. Cet écrit a été traduit en français sous le

Comme si le vrai et le beau ne pouvaient point d
venir un sujet de rire pour l'homme léger et le cœu
mal fait! Comme s'il ne pouvait pas y avoir des Scar
rons pour travestir des Virgiles[1]! Ces idées fausses s

titre d'*Essai sur l'usage de l'enjouement dans la conversation*, i
12, La Haye, 1710.

[1] Warburton, pour prouver que le ridicule n'est nullement u
preuve de fausseté et d'erreur, donne l'exemple suivant dans sa *D
vine Legation of Moses*, 4e édit., Londres, 1765, t. I, p. XVI-XV
Sulpitius écrit à Cicéron, l. IV, Ep. V : « Ex Asia rediens, cum a
Ægina Megaram versus navigarem, cœpi regiones circumcirca pro
picere. Post me erat Ægina ; ante, Megara ; dextra Piræus ; sinist
Corinthus : quæ oppida quodam tempore florentissima fuerunt, nur
prostrata, et diruta ante oculos jacent. Cœpi egomet mecum sic c
gitare : Hem! nos homunculi indignamur, si quis nostrum interiit, a
occisus est, quorum vita brevior esse debet, cum uno loco tot opp
dum cadavera projecta jaceant? » — Quoi de plus juste et de ph
sensé que cette réflexion? Et cependant elle n'en a pas moins é
tournée en ridicule par un célèbre poète burlesque français :

Superbes monuments de l'orgueil des humains,
Pyramides, tombeaux, dont la vaine structure
A témoigné que l'art, par l'adresse des mains
Et l'assidu travail, peut vaincre la nature!
Vieux palais ruinez, chefs-d'œuvre des Romains,
Et les derniers efforts de leur architecture,
Colisée, où souvent les peuples inhumains
De s'entr'assassiner se donnaient tablature,
Par l'injure des ans vous estes abolis,
Ou du moins la plus part vous estes demolis ;
Il n'est point de ciment que le temps ne dissoude.
Si vos marbres si durs ont senti son pouvoir,
Dois-je trouver mauvais qu'un meschant pourpoint noir,
Qui m'a duré deux ans, soit percé par le coude? (SCARRON.)

» Ce qu'il faut observer tout d'abord ici, c'est la résistance supé
rieure de la vérité. Le poète burlesque, avant de pouvoir jeter un a
de ridicule sur cet admirable sentiment, a été obligé de change
l'image et de substituer à Égine, Mégare, etc., les pyramides et l
Colysée. Ces derniers, comme monuments de l'orgueil et de la fol

ouvent dans ses publications postérieures, notam-t dans ses *Réflexions mêlées*, consacrées en partie défendre les ouvrages que nous venons d'indiquer. is le *Soliloque ou avis à un auteur*, publié en 1710, manifesta de plus en plus son peu de respect pour cien Testament[1]. En 1709, il avait néanmoins dé-lu avec éloquence l'existence de Dieu et de la Pro-ence, dans ses *Moralistes, rhapsodie philosophique*. st spécialement dans cet écrit qu'il se montre déiste rationaliste. Ses *Recherches sur la vertu* réduisent système l'optimisme, et Diderot en a tiré ses *Princi-de philosophie morale ou essai sur le mérite et la tu.*

L'auteur des *Caractéristiques* est le seul écrivain ste dont les œuvres aient une valeur littéraire. Une autorités critiques de la Grande-Bretagne, Blair, à ce sujet :

Lord Shaftesbury est certainement un écrivain d'un grand rite : on pourrait lire avec fruit ses ouvrages, pour ce ils contiennent de relatif à l'étude de la philosophie rale, s'il n'y avait répandu, contre la religion chrétienne,

mine, supportaient aisément un tour ridicule, tandis que les villes ques, nourricières des arts et du commerce, le plus noble fruit sagesse et de la vertu de l'homme, se prêtaient beaucoup moins raître sous ce faux jour. Mais combien de lecteurs du poète ont-découvrir comment on leur donnait le change, lorsqu'il est probable que lui-même ne s'en est pas aperçu... et qu'il a été le mier dupe de sa propre tromperie. »

mon a donné une traduction française de cet opuscule : *Soli-ou entretien avec soi-même*, in-8°, Paris, 1771. Réimprimé om d'auteur en 1773 sous le titre de *Conseils*, in-8°, Paris.

tant d'insinuations malignes et insidieuses, pleines d'aigre
et de fiel, qui ne font honneur à sa mémoire ni comm
homme ni comme écrivain. Son style a des beautés de pl
sieurs genres : il est ferme et soutenu, riche et harm
nieux. Nul autre auteur anglais n'a apporté autant de so
à la construction régulière de ses périodes, à la proprié
des termes, à la cadence des phrases. Il en résulte q
son langage a beaucoup de pompe et d'élégance, et il n'e
pas étonnant qu'il ait été hautement admiré par quelqu
lecteurs. Cependant il est fort défiguré par sa raideur et s
affectation perpétuelle. C'est là un défaut capital. Sa Se
gneurie ne peut rien dire avec simplicité. Il semble avo
cru indigne de lui de parler comme tout le monde, et a
dessous d'un homme de qualité de s'exprimer comme
vulgaire. En conséquence, il chausse toujours le cothurne
il est plein de circonlocutions et d'une élégance artificielle
Dans chaque phrase, nous remarquons les traces du trava
et de l'art ; rien de ce naturel aisé qui exprime un sent
ment partant du cœur et coulant de source. Il aime
l'excès les figures et ornements de tout genre, il les emplo
quelquefois avec bonheur, mais ce goût se montre trop,
quand il a rencontré une métaphore ou une allusion qui l

[1] Shaftesbury ne nomme jamais un auteur que dans ses note
Dans le texte, il le désigne toujours par des périphrases. Blair a r
levé plus particulièrement ce défaut dans la leçon x : « Dans s
traité intitulé *Avis à un auteur*, il emploie deux ou trois pages
parler d'Aristote, mais il ne le nomme jamais autrement que le maît
de la critique, le puissant génie, le juge de l'art, le prince des crit
ques, le grand maître de l'art, le parfait philologue. De même ai
leurs, le vénérable père de la poésie, le patriarche de la philosoph
et un disciple de noble race et de haut génie, telles sont les seul
expressions par lesquelles il consente à désigner Homère, Socra
et Platon. » Son portrait, p. 46, nous donne bien l'idée de c
homme apprêté et solennel.

t, il ne sait plus s'arrêter. Ce qu'il y a de plus étonnant, qu'il faisait profession d'admirer la simplicité : il la toujours dans les anciens et il blâme les modernes d'en quer, quoiqu'il en manque lui-même autant qu'aucun e auteur moderne. Lord Shaftesbury possédait une dé- tesse et un raffinement de goût poussé à un degré que s pourrions appeler excessif et maladif. Mais il avait de chaleur et de passion, peu de sentiments forts et oureux, et sa froideur naturelle l'avait amené à recourir ette forme artificielle et majestueuse qui distingue ses its. Il n'aimait rien tant que la raillerie et les traits d'es- t, mais il était loin de réussir en ce genre. Il essaie sou- t, mais toujours avec gaucherie; il est guindé jusque s ses plaisanteries; il rit, non pas naturellement, comme homme, mais par effort, comme un écrivain[1].

Malgré ces défauts, peut-être même en partie à cause ces défauts, qui ont beaucoup d'affinité avec l'esprit itannique, le style de lord Shaftesbury lui assura de mbreux lecteurs. La modération relative de ses atta- es les rendit aussi plus dangereuses. Elles ne cho- aient point au même degré que les violences de land ou les grossièretés de Charles Blount. Elles aient d'ailleurs comme noyées dans un flot d'autres nsidérations et s'insinuaient dans l'esprit d'une façon perceptible, sans effrayer celui qu'elles pervertis- ient. Le vernis de scepticisme aristocratique et dédai-

[1] H. Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*, Lect. XIX, t de New-Nork, in-8°, 1824, p. 188. Cf. la traduction française Prévost, *Cours de rhétorique et de Belles-Lettres*, 2e édit., -8°, Paris, 1821, t. I, p. 455-456.

gneux dont elles étaient couvertes achevait de les ren
dre pernicieuses, car nul venin n'est plus subtil et n
produit dans l'âme de plus grands ravages que celui d
doute. Il n'y avait point jusqu'à cette arme de l'ironie
que l'auteur de la *Lettre sur l'enthousiasme* maniait s
volontiers, qui ne fût funeste à plusieurs. Combien son
victimes du respect humain et redoutent le ridicule plu
encore que l'erreur! C'est ainsi que Shaftesbury fu
nuisible à la religion et à l'Écriture.

En séparant la morale de la religion, il fit aussi beau
coup de mal aux bonnes mœurs. Quand on enlève la bar
rière de la religion, le vice semble avoir autant de droit
que la vertu. L'exemple de Mandeville (1670-1733
en fait foi[1]. Bernard de Mandeville était d'origine fran
çaise, mais il était né en Hollande et avait été naturalisé
anglais. Sa fable des Abeilles (1714) est demeurée cé
lèbre. Elle se composait de cinq cents vers; avec les
commentaires qu'il y joignit plus tard, elle forma deux
gros volumes[2].

Une ruche spacieuse, bien peuplée, vivait dans le
luxe et dans l'aisance. Aucune société d'abeilles n'étai
plus heureuse, mais aucune aussi ne s'abandonnait plus
librement à toute espèce de vices. C'était là précisémen
la source de sa prospérité. Tant que l'homme de loi y

[1] Ed. Engel, *Geschichte der englischen Litteratur* (t. IV de *Ge
schichte der Weltlitteratur*), in-8°, Leipzig, 1884, p. 315.

[2] *The Fable of the Bees or private vices, publick benefits*, 2 in-8°
5e édit., Londres, 1738 (B. N., Y 6622 B). La fable elle-même es
intitulée : *The grumbling hive or knaves turned honest, ibid.*, t. I
p. 1-24.

un filou, le médecin un charlatan, le prêtre de Ju-
er un paresseux et un ami de l'argent, le juge un
ndeur de la justice, la ruche fut un véritable séjour
félicité :

Thus every part was full of vice,
Yet the whole mass a Paradise[1].

Ainsi chaque partie était remplie de vices,
Et cependant la ruche était un paradis.

Mais, hélas! un jour tous ces pécheurs eurent envie
se convertir. Les vices disparurent, et le bonheur
sparut avec eux, tant il est vrai que le mal est un
uage essentiel dans la machine du monde!

Fraud, Luxury and Pride must live,
Whilst we the Benefits receive[2].

La fraude, le luxe et l'orgueil doivent vivre,
Puisque nous en recueillons le bénéfice.

Voilà où mène la négation de la révélation et du sur-
turel[3].

[1] *The Fable of the Bees*, t. I, p. 8.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 23.
[3] Les principales erreurs de Mandeville dans sa *Fable des Abeilles* t été réfutées directement par J.-Fr. de Luc, *Observations sur les ents incrédules et sur quelques-uns de leurs écrits*, ch. XXX et iv., in-8°, Genève, 1762, p. 302 et suiv.

CHAPITRE IV.

COLLINS ET LES PROPHÉTIES.

Pendant que Toland poussait les esprits au panthéisme et Shaftesbury, au scepticisme, Antoine Collins (1676-1729) attaquait directement l'anglicanisme. Issu d'une noble famille du comté de Middlesex et ami de Locke, tour à tour juge de paix, trésorier du comté d'Essex et plusieurs fois membre du Parlement, il consacra la principale partie de sa vie à écrire contre la religion et contre la Bible. Nous retrouvons chez lui plusieurs des idées de son contemporain, lord Shaftesbury, mais il n'a point pour l'Église établie les ménagements du comte diplomate. Dans un premier ouvrage, son *Essai sur l'usage de la raison*[1], publié en 1707, il soumet la foi et les vérités révélées au jugement de notre intelligence. Il déclare que les Anglais ont le droit de consulter la lumière naturelle de la raison avant d'accepter les trente-neuf articles qui sont le résumé de la foi anglicane. Il pose en principe que l'acquiescement de l'esprit à une proposition quelconque est proportionné

[1] *Essay concerning the use of reason in propositions the evidence whereof depends upon human testimony*, in-8°, 1708. Tous ses ouvrages ont été publiés sans nom d'auteur.

degré d'évidence avec lequel elle se présente à notre
rit. De là, il déduit deux règles fort captieuses.
première, c'est que tout ce qui dans l'Écriture cho-
e notre raison, si nous l'entendons dans le sens litté-
, doit être interprété dans un sens métaphorique,
mme les passages où il est dit : « Dieu s'est repenti, »
autres expressions analogues. La seconde, c'est que
s faits ou les assertions qui ne s'accordent point avec
tre manière de voir sur Dieu ou sur le caractère des
rivains sacrés, doivent être rejetées comme interpo-
es. Ces deux règles permettent de se faire aisément une
ligion à sa guise et de bouleverser, d'altérer l'Ancien
le Nouveau Testament, de façon à n'y laisser que ce
i nous plaît. C'est une large application du principe du
re examen. Mais Collins oublie, comme quelques-uns
s déistes qui l'ont précédé, qu'il y a une grande diffé-
nce entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui
t contraire à la raison; en rejetant toutes les véri-
s qui dépassent notre intelligence bornée, il ne con-
edit pas seulement l'enseignement de la religion, il
ntredit aussi celui de la saine philosophie, d'après la-
uelle bien des choses que nous ne pouvons comprendre
en sont pas moins certaines. « Le monde intellectuel,
ns en excepter la géométrie, a dit J.-J. Rousseau,
plein de vérités incompréhensibles et pourtant in-
ntestables, parce que la raison qui les démontre exis-
ntes, ne peut les toucher, pour ainsi dire, à travers
s bornes qui l'arrêtent, mais seulement les aperce-
: tel est le dogme de l'existence de Dieu[1]. »

[1] *Lettre à d'Alembert*, *Œuvres*, édit. Furne, t. III, 1846, p. 117.

Collins alla beaucoup plus loin, en 1713, dans son *Discours sur la liberté de penser*[1], véritable manifeste de parti, qui mit à la mode l'expression de *libre-pensée*[2]. C'est un panégyrique de l'indépendance et de la liberté ou plutôt de la licence de penser. D'après l'auteur, les chrétiens ont grand tort de s'élever contre la libre critique. Ils ont peur des recherches dans le domaine de la révélation et cependant, dit-il, en reprenant une des objections favorites de lord Shaftesbury, ils ne peuvent savoir sans leur secours, au milieu des variantes du Nouveau Testament, quelles sont les leçons véritables. Il cite avec complaisance le passage suivant de Whitby : « La prodigieuse quantité de lectures différentes recueillies par ce docteur (Mills) doit naturellement remplir l'esprit de doutes et de soupçons et ne promettre rien de certain de ces Livres, qui sont donnés à lire en

[1] *A Discourse of Free Thinking occasioned by the rise and growth of a sect, call'd Freethinkers*, in-8°, Londres, 1713 (B. N., D² 5182). Traduit en français sous le titre : *Discours sur la liberté de penser*, in-12, Londres (La Haye), 1714 (B. N., D² 5183). Cette traduction française eut une seconde édition en 1717 et une troisième en 1766. Elle avait été faite sous les yeux mêmes de Collins, mais avec des changements considérables, introduits sans prévenir le lecteur, afin de rectifier les erreurs trop grossières que les critiques et en particulier Bentley, y avaient relevées. Voir J. Leland, *A view of the principal deistical Writers*, 5e édit., 1766, t. I, p. 90. — Parmi ceux qui réfutèrent Collins, mentionnons ici W. Whiston, *Reflections on an anonymous Pamphlet entituled A Discourse of Free Thinking*, in-8°, Londres, 1713. Nous parlerons plus loin d'autres réfutations.

[2] Ce mot de libre-pensée et de libres-penseurs était si nouveau que le traducteur français n'osa pas s'en servir, et, dans son titre, donna aux libres-penseurs le nom alors courant d'esprits forts : *Discours sur la liberté de penser, écrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'esprits forts ou de gens qui pensent librement.*

: de différentes manières, et qui varient si fort, non
iement à chaque verset, mais encore en chaque partie
n verset[1]. » Collins ajoute pour son propre compte :

° Si nos auteurs inspirés avaient eu entre les mains un
nuscrit original des Écritures, qui subsistât encore, ou
es différents copistes dans tous les temps de l'Église
ient été inspirés, lorsqu'ils les ont transcrites, il se
rrait faire que nous aurions un texte très parfait de cet
ellent Livre, dans ce qui en a été imprimé. 2° Mais
squ'il n'a pas plu à la Providence divine de se servir
ces deux moyens, et qu'on suppose que notre salut
end de la véritable intelligence des Écritures, nous som-
s obligés d'établir notre foi sur un fondement très incer-
n et d'avoir recours à la critique, pour, dans ce nombre
ni de différents textes, en choisir un que nous puissions
us approprier, à peu près comme nous faisons à l'égard de
ence ou de quelque autre ancien auteur. 3° Il y a encore
s d'incertitude à déterminer les paroles de l'Écriture par
conjectures de la critique qu'il ne s'en trouve à l'égard de
s les autres livres des anciens, parce que la quantité des
tes dont la lecture varie si fort dans les Écritures ne pro-
nt pas seulement de l'ignorance et de la négligence, mais
core d'un propos délibéré, à dessein de soutenir des sen-
nents orthodoxes ou hérétiques; au lieu que l'ignorance
la négligence de ceux qui ont transcrit les anciens auteurs
a seule cause de la diversité qui se trouve dans la lec-
e qu'on en fait[2].

Whitby, *Examen var. Lect. Millii*, p. 34; *Discours sur la li-
de penser*, 1714, p. 130; *A discourse of Free Thinking*, p. 71-72.
iscours sur la liberté de penser, p. 131-132. Ces développements
sont pas dans l'original anglais.

Collins conclut de là que « le canon est fort incertain et « les Écritures autant douteuses qu'on peut l'imaginer[1]. » On sera surpris de voir un homme de sens s'appuyer sur des raisons si futiles pour ébranler le Christianisme. Wetstein, dit-il[2], n'a pas trouvé moins de trente mille variantes dans le Nouveau Testament. Depuis on en a trouvé bien davantage, mais peu importe; le chiffre ne fait rien à l'affaire, car l'importance de l'immense majorité des leçons diverses est nulle et la presque totalité du texte, dans ce qui est essentiel, est établie d'une manière certaine. Cela nous suffit et rend les arguments de Collins sans valeur.

Du reste, l'auteur du *Discours sur la liberté de penser* cherche moins à convaincre qu'à éveiller des doutes et sur ce point comme sur bien d'autres, il se rapproche de Shaftesbury, dont il reproduit même plus d'une fois les idées. Son but paraît être d'établir qu'on ne doit rien croire sans examen, cependant quand on va au fond de sa pensée, on s'aperçoit qu'il cherche à persuader que cet examen n'aboutit à aucune certitude. Les hommes sont toujours tombés dans une multitude d'erreurs. A toutes les époques, il y a eu de faux miracles, de fausses révélations. Les théologiens ont soutenu des systèmes fort peu raisonnables. De tout cela il conclut, à l'exemple de Shaftesbury, que l'athéisme est préférable à la superstition[3]. Comme si les faux miracles prouvaient qu'il

[1] *Discours sur la liberté de penser*, p. 126-127.
[2] *Ibid.*, p. 129.
[3] *Ibid.*, p. 81, 125 et suiv., 156.

n a pas de vrais ! Comme si la fausse monnaie était raison de croire qu'il n'y en a point de bonne ! Les ions contestables ou même erronées de certains ogiens n'ébranlent point la vérité, et les abus de la erstition n'atteignent point la religion elle-même. us, pour établir le contraire, morcelle, dénature ages qu'il cite[1] et surtout a bien soin de ne présen- au lecteur qu'un côté de la question.

[1] En voici un exemple entre autres. Afin de corroborer ce qu'il dit ujet de la corruption du texte sacré et que nous avons rapporté, oute : « Pour mieux appuyer cette opinion, le Dr Mills a décou- un passage, dont fort peu de personnes avaient été informées t lui, et qui avait même échappé au Père Simon dans les re- hes exactes qu'il a faites, avec tant de peine, afin de prouver ertitude du texte de l'Écriture. Ce passage, qui fait mention d'une ation générale du texte des quatre Évangiles, faite dès le vie e, se trouve dans le *Chronicon* de Victor de Tunones, évêque rique, qui fleurissait dans ce temps-là. Ce *Chronicon* n'a été imé qu'à Ingolstadt l'an 1600 par Canisius, et par Joseph Sca- dans son édition du *Chronicon* d'Eusèbe. Or ce passage est u en ces termes : *Sous le consulat de Messala et par le com- dement de l'empereur Anastase, les Saints Évangiles ont été igés et réformés, se trouvant avoir été écrits par des Évangé- s qui étaient des idiots.* Ce docteur ajoute que S. Isidore, évê- de Séville, rapporte le même fait dans son *Chronicon.* » *Ibid.*, 32-133. — Voici le texte de Victor : « Messala consule (a. 505), stantinopoli, jubente Anastasio imperatore, Sancta Evangelia uam ab idiotis Evangelistis composita, reprehenduntur et emen- ». » Migne, *Patr. lat.*, t. LXVIII, col. 950. Collins le traduit en anglais : « In the Consulship of Messalla, at the command e Emperor Anastasius, the Holy Gospels, as written *idiotis ngelistis*, are corrected and amended. » *A Discourse of Free ing*, p. 73. Leland dit à ce sujet : « Ce à quoi Collins semble er la plus grande importance, c'est un passage de Victor de es, dans lequel il est dit que, sur l'ordre de l'empereur Anas- les Saints Évangiles furent corrigés et amendés. C'est ce que

Ces attaques, en pays protestant, au nom de la l
berté de penser, contre le Christianisme, produisire

notre auteur appelle « la mention d'une altération générale des qu
tre Évangiles au sixième siècle. » Et il dit que ce passage a été d
couvert par le Dr Mills et qu'il était peu connu auparavant. Il aura
bien dû remarquer ce qu'ajoute le Dr Mills, qu'il est certain q
ces Évangiles altérés n'ont jamais été publiés ; que si cette public
tion avait été faite, elle aurait été mentionnée avec indignation p
tous les historiens et ne se serait pas trouvée seulement dans un pa
sage obscur (*blind*) d'une chronique sans autorité (*puny*). C'e
bien là un des exemples les plus frappants de la puissance du pr
jugé et du fanatisme contre le Christianisme, sur les esprits qui
glorifient du nom de libres-penseurs, que l'usage qu'ils ont fa
d'une telle anecdote pour prouver l'altération générale des Éva
giles. — Supposé qu'Anastase eût eu l'intention de falsifier les c
pies des Évangiles, quoiqu'il soit tout à fait improbable qu'il eût c
le tenter, il n'aurait pu en avoir entre les mains que quelques exem
plaires. Un nombre bien plus considérable en serait resté dans l
différentes parties de l'empire... Si l'on admet, par impossible, qu
eût pu réunir tous les exemplaires de l'empire d'Orient, il n'aura
pu du moins s'emparer de ceux qui existaient en nombre incalcu
lable dans l'empire d'Occident, où il avait peu ou point de pouvoi
et ils auraient fait découvrir immédiatement les altérations et l
corruptions, s'il y en avait eu. » J. Leland, *A view of the princip
deistical Writers*, t. I, p. 85. — La traduction du texte de Vict
contient, de plus, une vilenie qui a été vertement relevée par le ph
lologue Bentley (voir p. 75, note 2). « *Ab idiotis Evangelistis*, p
des Évangélistes idiots, dit notre auteur, qui, s'il est de bonne f
dans sa traduction, se montre lui-même un véritable idiot dan
l'acception grecque et latine de ce mot. Ἰδιώτης, *Idiota*, *illiteratu
indoctus*, *rudis*. Voir du Fresne dans ses Glossaires. Il remarqu
qu'*idiota* pour un *idiot* ou *fou naturel* est particulier à votre l
anglaise, sur quoi il cite Rastal. Victor entendait-il donc les mo
« Évangélistes idiots » dans votre sens anglais ? Non ; il voulait di
illettrés, non instruits. Que devons-nous donc penser de la scanda
leuse traduction de notre auteur ? Que choisira-t-il entre cette doub
alternative : connaissait-il le sens de Victor, ou ne le connaissait-
pas ?» *Remarks*, § XXXIII, p. 113.

rand émoi. De tous côtés surgirent des réfutations. ni ceux qui répondirent en Angleterre [1], on distin- surtout Bentley. Il publia des *Remarques* contre us, sous le pseudonyme de « Phileleutherus Lip- sis [2]. » Ce qu'il dit en particulier au sujet des xions de l'auteur déiste concernant les variantes du veau Testament est judicieux et sage [3]. Il relève ménagement et avec beaucoup de science toutes les urs de Collins et en particulier ses mutilations et ses interprétations de textes.

lais il y a un côté faible dans Bentley et dans tous autres adversaires de Collins : n'osent point saisir

Un auteur anonyme, Henri Scheurléer ou Jean Rousset (d'après ier, *Dictionnaire des anonymes*), réfuta Collins dès 1715, en çais, dans *Le parti le plus sûr ou la vérité reconnue au sujet Discours de la Liberté de penser*, in-12, Bruxelles, 1715 (B. D² 5188).

Remarks upon a late Discourse of Free Thinking, in a Letter rancis] H[ave], D. D., by Phileleutherus Lipsiensis, 2 vol., 1713. *Remarques* avaient déjà eu huit éditions en 1743. Armand de hapelle en a donné une traduction française, sous ce titre : *La onnerie laïque des Esprits forts d'Angleterre ou Remarques de éleuthère de Leipsick, sur le Discours de la liberté de penser, otes sur la septième édition*, par M. N. N., in-12, Amsterdam, 3. La première partie du titre est une allusion à l'ouvrage de ins intitulé : *Priestcraft in perfection or a Detection of the fraud*, 709. Ce pamphlet avait eu une seconde et une troisième édi- en 1710. — La huitième édition anglaise des *Remarks* est reliée suite du *Discourse of Free Thinking*, dans l'exemplaire de la ibliothèque nationale, D² 5182.

La friponnerie laïque, Remarque XXXII, p. 168-213. Voir aussi, rque XXXIII, p. 214-240, la réponse à ce que dit Collins sur le ge de la *Chronique* de Victor de Tunones (*Remarks*, 8e édit., 8-109), et sur Victor, p. 112-120.

le taureau par les cornes, c'est-à-dire combattre s
principe même, qui est la base du protestantism
Bentley, comme l'avait fait Locke, comme le fit aus
Clarke, admet que la raison a le droit d'examiner et
discuter la religion et la révélation en pleine libert
parce que la raison est une révélation naturelle et
révélation proprement dite une révélation raisonnabl
C'est accepter le rationalisme. La raison a sans doute
droit d'examiner si la révélation est réelle et sur que
fondements elle est établie; mais, quant à son conten
pourvu qu'il ne renferme rien d'absurde et de contr
dictoire, il n'est plus du domaine de la raison, il
dépend point d'elle, comme l'ont soutenu les apol
gistes anglicans[1]. L'intelligence humaine n'a qu
s'incliner devant l'intelligence infinie.

Collins avait donc obtenu, de la part de ses ennem
mêmes, des concessions importantes. A la suite de

[1] Les réfutations les plus importantes du *Discours sur la liber
de penser*, après celle de Bentley, furent celles d'Ibbot, de Crous
et de Whiston. Benjamin Ibbot prêcha en 1713 et 1714 seize co
férences de la fondation Boyle. Elles sont résumées dans le t. III,
3-104, de *A Defence of natural and revealed religion, being
abridgment of the Sermons preached at the Lecture founded by
Boyle* (par G. Burnet), 4 in-8°, Londres, 1737, sous le titre de *T
true notion of the exercise of private judgment or free Thinkin*
— L'arien Whiston répondit par ses *Reflections on an anonymo
pamphlet entitled : A discourse of Free Thinking*, Londres, 171
de Crousaz, par un *Examen du Traité de la liberté de penser*, An
terdam, 1718. Dès l'année 1713, on comptait en Angleterre vin
réfutations du *Discours sur la liberté de penser*, auxquelles s'
ajoutèrent quatorze autres les années suivantes. Lechler, *Geschic
des englischen Deismus*, p. 230.

cation de son *Discours sur la liberté de penser* et vives polémiques qu'il avait soulevées, il garda ant treize ans le silence. Au bout de ce temps, en , il rentra en lice, à l'occasion d'un ouvrage de ston (1667-1752), *Essai sur la restauration du texte de l'Ancien Testament*[1]. Whiston était arien. utenait des opinions étranges. Il rangeait dans le on du Nouveau Testament les Constitutions apostoli- s, l'Épître de saint Barnabé, le *Pasteur* d'Hermas, Il croyait aussi que l'Ancien Testament avait été ompu par la malice des Juifs et n'était plus de nos s tel qu'il avait été du temps de Notre-Seigneur. Par *Essai,* il prétendit rétablir le texte biblique dans état primitif. Une pareille tentative donnait beau à la critique. Collins s'empressa de saisir cette asion pour attaquer avec plus de violence et plus ctement encore qu'il ne l'avait fait jusque-là le istianisme et les Écritures. Dans son *Discours sur les dements de la religion chrétienne*[2], publié au sujet

[1] W. Whiston, *An essay towards restoring the true Text of the Testament, and for vindicating the citations made thence in New Testament,* Londres, 1722.

[2] *A Discourse of the grounds and reasons of the Christian Reli- , in two parts : The first containing some considerations on the tions made from the Old in the New Testament, and particu- on the Prophesies cited from the former and said to be fulfil- in the latter; the second containing an Examination of the ma advanced by Mr. Whiston in his Essay towards restoring true Text of the old Testament, and for vindicating the cita- s ence made in the New Testament; to which is prefix'd an i y for free debate and liberty of Writing.* In-8°, Londres, 4 (B. N., D² 5189). L'ouvrage de Whiston qu'examina Collins

de l'*Essai* de Whiston, il prétend que les prophéti unique fondement sur lequel on veut appuyer la foi, prouvent rien. Il répète ce qu'avait déjà dit Shaft bury : « Les miracles ne peuvent pas démontrer vérité d'une doctrine [1]. » Ils ne sont rien ; aussi n'en il que ce seul mot incidemment, pour prévenir l'obje tion qu'on pourrait tirer, contre sa doctrine, de le existence. A l'en croire, la religion repose uniqueme et exclusivement sur les prophéties. S'il existe réel ment des prophéties, le Christianisme est vrai ; si, contraire, il n'en existe point, le Christianisme est fau Or, en réalité, il n'y a point de véritables prophéti Ce que l'on appelle de ce nom n'est qu'un leurre. accorde sans doute, dans le Nouveau Testament, à c tains passages de l'Ancien, une valeur prophétique, m ce n'est qu'en leur attribuant un sens qu'ils n'ont poi Afin de le démontrer, Collins choisit cinq prophéties [2] ;

est résumé dans G. Burnet, *A Defence of natural and revealed R ligion*, t. II, p. 229-269. *Le Discours sur les fondements de la re gion chrétienne*, 1re partie, a été traduit en français, par d'Holba à ce qu'on croit, dans l'*Examen des prophéties qui servirent de fo dement à la religion chrétienne*, in-12, Londres, 1768.

[1] « Nor can miracles, said to be wrought by Jesus and his Apo les, in behalf of Christianity, avail any thing in the case : for m racles can never render a foundation valid, which is in itself inv lid, can never make a false inference true ; can never make a Pr phesy fulfill'd, which is not fulfill'd, etc. » *A Discourse of the ground* p. 31-32. Cf. p. 37.

[2] 1° La prophétie d'Isaïe, VII, 14, sur la Vierge qui enfante, Mat I, 22-23 ; 2° le retour du Sauveur d'Égypte, Matt., II, 15 ; 3° le séjo à Nazareth, Matt., II, 23 ; 4° S. Jean-Baptiste et Élie, Matt., II, 1 5° l'aveuglement des Juifs à la venue du Messie, Is., VI, 9 ; Mat

xamine en détail, les discute, affirme que, prises à
·itre, elles ne peuvent être considérées comme des
lictions; ce n'est qu'en les interprétant d'une façon
:orique et mystique qu'il est possible de les appli-
· à Jésus-Christ. D'après lui, elles sont donc sans
eur.

·ans son *Discours sur la liberté de penser,* il avait
des prophètes juifs l'étrange peinture suivante :

es Prophètes (qui recevaient l'éducation la plus savante
ni les Juifs et étaient élevés dans les Universités appe-
Écoles des Prophètes, où, entre autres moyens, pour
ller en eux l'Esprit prophétique, on leur faisait jouer de
usique et boire du vin), les Prophètes étaient de grands
res-Penseurs. Ils ont écrit contre la Religion établie des
s (que le peuple regardait comme instituée par Dieu lui-
ne) avec autant de liberté que s'ils l'avaient crue une
osture [1].

)es libres-penseurs comme les prophètes ne peuvent
évidemment avoir prédit la venue de Jésus-Christ.
Pour corroborer son argumentation, Collins soutient
c'est peu de temps seulement avant la naissance
Notre-Seigneur que les Juifs commencèrent à atten-
un Messie [2]. De plus, dans toute sa discussion, il

34-35. *A Discourse of the grounds and reasons of the chris-
religion,* p. 40-48; 61-77. De ces cinq prophéties, la seconde et
oisième sont seules citées par S. Matthieu dans un sens spirituel.
Discourse of Free Thinking, p. 121. La traduction française
14, p. 224-225, atténue la force des expressions anglaises.
A Discourse of Free Thinking, p. 33.

raisonne comme si les Évangélistes, ou plutôt saint M. thieu, car il ne s'occupe que de lui, avaient cité tou les prophéties de l'Ancien Testament se rapportant Jésus-Christ et comme si ces prophéties étaient au nor bre de cinq. Ce sont là des erreurs manifestes.

Les attaques de Collins dans son *Discours sur les fo dements de la religion* provoquèrent naturellement nombreuses réponses, comme l'avait déjà fait son *Di cours sur la liberté de penser*. Whiston, qui avait é personnellement mis en cause, n'y fit pas moins de trc répliques[1]. Samuel Clarke[2] et Thomas Sherlock, doy de Chichester et depuis évêque de Londres[3], se distin guèrent entre tous par leurs réfutations. Ils reconnu rent qu'il y avait quelques passages de l'Ancien Test ment qui pouvaient être cités dans le Nouveau par vo d'allusion et d'accommodation, mais ils soutinrent prouvèrent que plusieurs prophéties étaient citées et a pliquées dans le sens propre et littéral.

[1] Whiston, *A list of suppositions and affections in a late Dis course of the grounds*, etc., 1724; *The literal accomplishment Scripture prophecies, being a full answer to a late Discourse the Grounds*, etc., 1724; *A Supplement to the Literal accomplish ment*, etc., 1725.

[2] S. Clarke, *A Discourse of the connexion of the prophecies i the Old Testament and the application of them to Christ*, 1725.

[3] Th. Sherlock, *The Use and Intent of prophecy in the severe ages of the Church, in six Discourses*, 1725. Cet ouvrage a eu d nombreuses éditions. Il fut traduit en français en 1729. Migne l' publié dans le t. VII des *Démonstrations évangéliques : De l'usag et des fins de la prophétie dans les divers âges du monde, et le témoins de la résurrection de Jésus-Christ, examinés et jugés selo les règles du barreau.*

llins voulut tenir tête à tous ses adversaires. Il s'ef- de leur répondre, en 1726, dans son *Système de rophétie littérale*[1]. C'est le dernier ouvrage qu'il ait ié contre la religion et le moins mesuré de tous. ué par la contradiction, il est plus franc et plus ex- te. Il aggrave tout ce qu'il avait déjà avancé. Il nie u'à l'existence des prophéties messianiques. « Les ducéens, qui s'en tenaient au sens littéral des Écri- s, ne devaient pas attendre le Messie, vu qu'il n'est e part annoncé d'une façon claire et précise dans ncien Testament. Les docteurs de la loi, les Scribes es pharisiens, quoique grands allégoristes, bien loin rouver dans Jésus les caractères du Messie, lui furent, me on sait, toujours très opposés[2]. » L'idée d'un rateur germa dans la tête des gens du peuple. Elle le fruit d'un patriotisme exalté par l'oppression ro- ine. « L'histoire des Juifs et tous leurs livres sacrés ient remplis d'exemples d'hommes merveilleux, sus- és en des temps divers par la divinité pour délivrer peuple des maux qu'il éprouvait. D'où l'on voit que n n'était plus simple pour les Juifs que d'espérer que

The scheme of literal prophecy, considered in a view of the troversy occasioned by a late book entitled : A Discourse of the unds, etc., 2 in-12, Londres, 1726 (avec une seule pagination). ouve à la fin de la Préface, p. x-xvi, la liste bibliographique ente-un ouvrages publiés contre le *Discourse of the grounds*, 1723 à 1726. Une traduction abrégée du *Scheme* se trouve dans *xamen des prophéties qui servent de fondement à la religion étienne*, in-12, Londres, 1768, p. 118-234 (B. N., D² 3712 A. Ré- v).

Examen des prophéties, p. 127. Cf. *The Scheme of literal pro- ecy* (B. N., D² 5190), p. 20-22.

le Dieu qui les avait choisis pour être un peuple ché
qui leur avait promis de ne les abandonner jamais, c
les avait tant de fois délivrés, les délivrerait encore p
les mêmes moyens[1]. » Les Apôtres partagèrent ce
erreur populaire. « Les disciples de Jésus ne s'attach
rent à lui d'abord que dans l'opinion qu'il était le co
quérant et le vainqueur attendu. (Ils) conclurent qu'
s'étaient trompés sur son compte, quand ils le vire
mourir au lieu de sauver Israel[2]. » Les nombreux text
des Targums qui appliquent formellement au Messie l
prophéties anciennes qu'ils paraphrasent sont trait
d'interpolations[3]. « Ce ne fut que dans le onzième siè
de notre ère que [la croyance au Messie] devint pour l
Juifs un des articles fondamentaux de leur foi, tem
auquel Moïse Maimonide l'inséra dans leur symbole[4].

Édouard Chandler, évêque anglican de Coventry
de Lichfield, puis de Durham († 1750), avait réfuté
Discours sur les fondements de la religion en citant u
certain nombre de prophéties littérales sur l'avèneme
futur du Messie[5]. Collins s'efforce de lui répondre e

[1] *Examen des prophéties*, p. 125. Cette explication mérite d'êt
mentionnée, car Strauss a prétendu expliquer par la même idée l'
rigine mythique de la plupart des faits de la vie de Jésus, mais el
n'est pas exposée clairement dans le livre même de Collins, comm
elle l'est dans l'abrégé. Cf. *Scheme of literal prophecy*, p. 10 et pa
sim.

[2] *Examen des prophéties*, p. 124-125 ; *Scheme*, p. 14-16.

[3] « It seems to me most probable, that many of the places, wh
rein the Messias is expressly nam'd are interpolations. » *Scheme*,
16.

[4] *Examen des prophéties*, p. 126-127 ; *Scheme*, p. 20, 24-25.

[5] *A Defence of Christianity from the prophecies of the Old Te*

reprenant une à une[1]. Il attaque surtout celles qui tirées du livre de Daniel. Pour se débarrasser de témoignage qui le gêne, il en nie l'authenticité[2]. Il appelle à la clairvoyance du païen Porphyre[3]; il accule à peu près tous les arguments dont se servent ourd'hui les rationalistes pour nier, à son exemple, tiquité du livre de Daniel. Son antagoniste, Édouard ndler, ne laissa pas sans réplique le *Système de la phétie littérale*. Il prit vigoureusement la défense du trième grand prophète et en particulier de ses oracles atifs au Messie[4]. Collins n'avait d'ailleurs rien rédu à une grande partie des raisons de ses adverres, et plus d'une fois il avait dénaturé celles qu'il ait efforcé de discuter. La plupart de ses critiques eu à se plaindre de ses procédés et ont relevé les érations et les mutilations ou transformations qu'il a t subir aux passages qu'il a cités[5].

On voit par tout ce que nous venons de dire que Cols, comme la plupart des déistes anglais et des incrédes de tous les temps, s'était rapproché de plus en us du naturalisme. Il en était même arrivé peu à peu

ment, wherein are consider'd all the objections against this kind proof, advanc'd in a late Discourse of the Grounds, etc., in-8°, 2.

[1] *Scheme*, p. 105-220.

[2] *Ibid.*, p. 140-159. Il revient sur ce sujet à la fin de l'ouvrage, ns une *Addition*, p. 421-438. *Examen des prophéties*, p. 148-158.

[3] *Scheme*, p. 143; *Examen*, p. 152. Voir notre tome I, p. 172.

[4] *A vindication of the Defence of Christianity from the prophes of the Old Testament*, 1728.

[5] J. Leland, *A view of the deistical Writers*, t. I, p. 99-100.

à nier les vérités fondamentales de la philosophie comm
de la religion. Dans son *Discours sur la liberté d*
penser[1], il ne rougit pas de préférer la morale d'Épicu
à celle de l'Évangile. Épicure, d'après lui, est digne d
tous nos respects, car il enseigne la plus divine de toute
les vertus, l'amitié. Nous devrions bien lui en savo
gré, nous autres chrétiens, et tâcher de l'imiter, ca
notre religion ne nous parle pas de cette vertu, si bie
que le mot d'amitié ne se lit même pas dans le Nouvea
Testament[2].

Déjà dans ses premières publications Collins ava
révoqué en doute la spiritualité de l'âme. Le célèbr
Clarke défendit contre Dodwell la croyance à l'immorta
lité. Collins intervint dans le débat et prit parti contr
Clarke[3]. Il soutint que l'âme serait-elle simple de s

[1] *Discours sur la liberté de penser*, 1714, p. 189-192 ; *A Dis
course of Free Thinking*, p. 102-104.

[2] Si le mot « amitié, » comme tant d'autres noms abstraits, ne s
lit pas dans les Évangiles, le mot φίλος, dans le sens d'ami, s'y li
fréquemment, ce qui revient au même que si l'on y lisait le mo
« amitié. » Cf. Luc, VII, 6 ; XI, 5, 6, 8 ; XII, 4 ; XV, 6, 29 ; XVI, 9
XXI, 16 ; Joa., III, 29 ; XI, 11 ; XV, 13, 14, 15, etc. Cf. *Le Nouveau
Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 58. — L
comte de Shaftesbury avait aussi reproché au Christianisme, dan
son *Sensus communis*, de n'avoir pas fait de l'amitié une vertu. Col
lins, *loc. cit.*, p. 291 (p. 104 du texte anglais), s'appuie sur Taylor

[3] I. *A letter to Mr. Dodwell, containing some remarks, on a (pre
tended) demonstration of the immateriality and natural immorta
lity of the soul, in Mr. Clarke's Answer to a late Epistolary Dis
course*, in-8°, Londres, 1707 et 1709. — II. *A Defence of the argu
ment made use of in a Letter to Mr. Dodwell*, in-8°, Londres, 1707
— III. *A Reply to Mr. Clarke's Defence of his Letter to Mr. Dod
well*, in-8°, Londres, 1707 et 1709. — IV. *Reflections on Mr. Clarke's*

ure, il ne s'ensuivrait point qu'elle fût immortelle. près lui, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme ne vent se prouver que par la révélation. Renouvelant s la distinction peu sincère qu'avaient faite avant lui sieurs averroïstes et incrédules italiens : « Je doute me philosophe, disait-il, et je crois comme chrétien. » sait ce que valent de telles professions de foi. L'in- dule anglais nia la vie future, la rémunération morale jusqu'à la liberté humaine[1], comme il nia les pro- ties et la révélation. Les déterministes les plus ar- nts de nos jours ne font guère que reproduire ses ar- ments.

Collins a eu le triste honneur d'être un des auteurs éférés de Voltaire. Le patriarche de Ferney lui a fait

nd Defence of his Letter to Mr. Dodwell, in-8°, Londres, 1707 et 1. — V. *An Answer to Mr. Clarke's third Defence of his Letter Mr. Dodwell*, in-8°, Londres, 1708 et 1711. Le tout a été publié français sous le titre d'*Essai sur la nature et la destination de ne humaine, trad. de l'anglais sur la dernière édition, revue et rigée par l'auteur*, in-8°, Londres, 1749 et 1769. L'athée Nai- n a inséré l'*Essai* dans l'*Encyclopédie méthodique, Philosophie cienne et moderne*, t. I, 1791, p. 794-858.

' *Philosophical Enquiry concerning human Liberty*, in-8°, Lon- es, 1715. Ce travail fut traduit en français par Desmaiseaux, sous titre de *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme* (Il a u en 1756 une nouvelle traduction française de cet écrit sous le r de *Paradoxes sur le principe des actions humaines*, avec un nd nombre de notes tout à fait matérialistes). Les *Remarques* Clarke en réponse à Collins sont imprimées à la suite des *Recher- s* de ce dernier dans P. Desmaiseaux, *Recueil de diverses pièces r la philosophie, la religion naturelle, l'histoire*, etc., 2 in-12, erdam, 1720. Les *Recherches* de Collins sont t. I, p. 245-350, s *Remarques* de Clarke, p. 353-409. Naigeon a inséré en entier traduction de 1756 des *Recherches, loc. cit.*, p. 751-792.

de nombreux emprunts et il aimait à le combler d'éloges, surtout à cause de ses attaques contre la liberté :

De tous les philosophes qui ont écrit hardiment contre la liberté, celui qui, sans contredit, l'a fait avec plus de méthode, de force et de clarté, c'est Collins[1]... Cette question sur la liberté de l'homme m'intéressa vivement. Je lus des scolastiques (?) et je fus comme eux dans les ténèbres. Je lus Locke, et j'aperçus des traits de lumière. Je lus le traité de Collins, qui me parut Locke perfectionné, et je n'ai jamais rien lu depuis qui m'ait donné un nouveau degré de connaissance[2].

Plusieurs historiens ont loué le caractère et même les vertus privées de Collins. Pour être dans la vérité et la justice, il faut rabattre considérablement de ces éloges. Ses écrits en faveur du déisme remplissent une période de vingt années (1707-1727), qui a été celle où

[1] *Éléments de philosophie de Newton*, Ire partie, ch. IV, *Œuvres*, édit. Didot, 1853, t. V, p. 679.

[2] *Le Philosophe ignorant*, § 13, *Œuvres*, t. VI, p. 26. Ce qui n'empêchait pas Voltaire d'écrire au roi de Prusse, le 8 mars 1738 : « Plus je m'examine, plus je me crois libre (en plusieurs cas). C'est un sentiment que tous les hommes ont comme moi ; c'est le principe inviolable de notre conduite : les plus outrés partisans de la fatalité absolue se gouvernent tous suivant les principes de la liberté. » En octobre 1737, il lui avait déjà écrit : « On aura beau faire des raisonnements spécieux contre notre liberté, nous nous conduirons toujours comme si nous étions libres, tant le sentiment intérieur de notre liberté est profondément gravé dans notre âme, et tant il a, malgré nos préjugés, d'influence sur nos actions. » Voir aussi Lettres au même du 8 mars et du 23 janvier 1738, *Œuvres*, t. X, lettre 48, p. 69 ; lettre 32, p. 42 ; lettre 48, p. 68 ; lettre 39, p. 54.

la secte a jeté le plus d'éclat et fait le plus de bruit. « Nul n'est entré dans plus de querelles (que Collins), ni plus résolûment, quoique nul n'ait apporté dans les querelles une habileté plus hypocrite, dit M. Sayous. Le mot peut paraître sévère pour un homme dont la jeunesse fut honorée de l'amitié de Locke : il sera malheureusement justifié. Le gentleman d'un commerce agréable, le trésorier respecté du comté d'Essex, le mourant paisible qui exprime la certitude de se rendre « dans le séjour de ceux qui aiment Dieu, » n'en est pas moins, à ne juger que d'après les écrits sortis de sa plume, la figure la moins sympathique, pour ne pas dire la plus répulsive, de tout le déisme anglais [1]. »

[1] Ed. Sayous, *Les déistes anglais*, in-8°, Paris, 1882, p. 90-91. On peut voir plusieurs jugements sur Collins, réunis dans A. Kippis, *Biographia Britannica*, in-f°, t. IV, Londres, 1789, p. 26-28.

CHAPITRE V.

WOOLSTON ET L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DES MIRACLES.

Jusqu'à Collins, les déistes anglais, comme nous l'avons vu, n'avaient guère attaqué qu'indirectement le miracle. Charles Blount et John Toland avaient seuls fait exception, le premier en essayant de tourner les récits miraculeux en ridicule, le second en cherchant à les expliquer d'une manière naturelle. Shaftesbury et Collins avaient prétendu que le miracle était sans portée; ils s'étaient ainsi dérobés à la difficulté de le combattre. Le dernier avait dirigé tous ses efforts contre les prophéties et sa vie entière avait été employée à arracher de nos Livres Saints les oracles messianiques qui en sont une des parties les plus importantes.

Thomas Woolston (1669-1731), plus hardi et plus violent que tous ceux qui l'avaient précédé, va maintenant déclarer la guerre aux Évangiles mêmes et s'attaquer au plus grand des miracles du Nouveau Testament, à la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les premières années de sa vie ne présageaient pas cependant ce qu'il devait être un jour. Ce n'était pas un déiste, encore moins un impie, comme ceux que nous

avons étudiés jusqu'à présent. Il se distingua même d'abord par une vie austère et charitable; il montrait un zèle ardent, et il eut du succès comme prédicateur. Mais son zèle n'était pas éclairé par une véritable science. On remarqua bientôt qu'il poussait jusqu'à l'exagération l'amour des interprétations allégoriques de l'Écriture Sainte. Ce goût outré devait le mener bien loin. Nous avons dit comment Collins avait abusé du sens allégorique pour rejeter toutes les prophéties. Woolston va en abuser à son tour pour rejeter tous les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Esprit faux, convaincu qu'il ne pouvait se tromper, entiché de ses idées jusqu'à l'opiniâtreté et à l'entêtement, ne reculant devant aucune conséquence, quelque déraisonnable qu'elle fût, il avait en lui l'étoffe d'un sectaire.

Il publia en 1705 un opuscule intitulé : *L'ancienne Apologie de la religion chrétienne contre les Juifs et les Gentils renouvelée* [1]. L'ancienne apologie, pour lui, n'est pas autre chose que l'interprétation allégorique de la Bible. Comment le Christianisme, qui, lors de son apparition, a triomphé des Juifs et des Gentils, se demande-t-il, est-il déchiré aujourd'hui par tant d'apostats, déistes et athées, sortis de son propre sein? C'est principalement parce qu'on interprète à contre-sens les Saintes Écritures, c'est parce qu'on entend dans un sens littéral ce qu'on devrait entendre dans un sens figuré :

[1] *The old Apology for the truth of the Christian Religion against the Jews and Gentiles revived*, in-8°, Cambridge, 1705 (B. N., D² 2330).

La Loi, dit l'Apôtre, n'est que l'ombre des bonnes choses à venir; le Christ en est la substance. Cela implique, à mon avis, que ce sens substantiel de la Loi, c'est l'histoire du Christ et de son Église. Aussi mon intention est-elle de montrer dans cette partie de la Loi de Moïse de laquelle j'ai entrepris de parler, que les plaies (d'Égypte), les signes, les miracles et les jugements sur Pharaon et sur l'Égypte ne sont que de pures ombres en comparaison de ce qui devait s'exécuter par rapport aux Empereurs et à l'empire (romain)[1].

Tel est le principe de Woolston. Les applications qu'il en fait mènent au renversement complet de la révélation. En voici quelques exemples. Moïse est un personnage allégorique; toute son histoire est un type de celle de Jésus-Christ. Les miracles racontés dans le Pentateuque ne sont que des types, des prophéties des choses à venir. Woolston applique longuement les plaies d'Égypte à l'histoire du Christianisme[2]. Les magiciens du Pharaon,

[1] *The old Apology*, p. 34-35. Entre autres bizarreries contenues dans cet ouvrage de Woolston, on y remarque celle-ci, par laquelle il entre en matière, p. 3 et suiv. Un envoyé céleste, avant de commencer sa mission, doit en présenter les titres au souverain du pays où il se propose de l'exercer, afin que ce dernier prenne ses mesures en conséquence. D'après Woolston, Jésus ne manqua pas de faire entériner ses lettres de créance, p. 27-28. Pour prouver cette rêverie singulière, l'auteur s'appuie sur la prétendue lettre de Pilate à Tibère et s'attache à en établir l'existence, p. 34-72. Quinze ans plus tard, Woolston revint sur ce sujet dans sa *Dissertatio de Pontii Pilati ad Tiberium epistola circa res Jesu Christi gestas*, per Mystagogum, in-8°, Londres, 1720 (36 pages). Dans le recueil factice des *Works* of Woolston, t. II, B. N., D^2 12326.

[2] *The old Apology*, p. 91.

'est le sénat de Tibère; la verge d'Aaron qui, changée
n serpent, dévore les verges des enchanteurs devenues
ussi des serpents, c'est « la croix du Christ qui dévore,
étruit et abat le monde gentil, les empereurs païens et
ous leurs dieux[1]. » Le changement des eaux en sang,
'est la destruction des Juifs dans une guerre sanglante,
ous Vespasien et Titus[2]. Dans les grenouilles qui se
répandent sur toute la terre d'Égypte, Woolston recon-
naît les Juifs qui se dispersent dans le monde entier
après la ruine de Jérusalem. « Poissons ils étaient dans
eur propre élément, dans leur patrie, mais en captivité
et dans la dispersion, par une figure admirable et bien
appropriée, ils deviennent semblables à des grenouil-
les[3]. » Toutes les autres plaies d'Égypte sont expliquées
d'une façon semblable[4]. Il fait de même pour la sortie
d'Israël de la terre d'Égypte[5].

En appliquant ainsi la méthode allégorique au livre de l'Exode, Woolston prétend faire revivre la doctrine des Pères et employer le moyen le plus efficace pour amener les athées, les déistes et les chrétiens, à la pratique du Christianisme[6]. Certes, l'interprétation allégorique de l'Écriture, contenue dans de justes bornes, est parfaitement légitime; elle est justifiée par l'usage qu'en ont fait les docteurs de l'Église, les Apôtres et Notre-Seigneur lui-même; mais l'auteur de l'*Ancienne*

[1] *The old Apology*, p. 94.
[2] *The old Apology*, p. 97.
[3] *The old Apology*, p. 112.
[4] *The old Apology*, p. 133-223.
[5] *The old Apology*, p. 223 et suiv.
[6] *The old Apology*, p. 364 et suiv.

apologie la généralisait à l'excès; il méconnaissait la règle pleine de sagesse posée par saint Thomas, d'après laquelle il ne faut point se servir du sens spirituel pour démontrer les vérités de la foi [1]; enfin, il dépassait toute mesure quand il écrivait à la dernière page de son livre : « Je ne puis m'empêcher de penser, d'après tout ce qui a été dit, qu'on doit rechercher seulement le sens spirituel de la Loi et des Prophètes, à l'exclusion de nos interprétations littérales, qui sont la mort de ces témoins du Christ [2]. »

Ce dédain du sens littéral devait précipiter l'auteur jusqu'au fond de l'abîme de l'incrédulité. Mais on fut loin de prévoir au moment de la publication de l'*Ancienne apologie* les résultats qu'elle allait produire. L'estime dont jouissait Woolston et la réputation de zèle qu'il s'était acquise firent d'abord fermer les yeux au public anglais sur les conséquences pernicieuses de son système. On excusa ses écarts par ses bonnes intentions. On ne pouvait imaginer d'ailleurs à cette époque dans quelles erreurs il tomberait un jour. Il ne se doutait pas lui-même alors des excès où le porteraient l'orgueil et un attachement opiniâtre à ses fausses idées. Plusieurs années s'écoulèrent avant qu'il fît le pas fatal vers l'incrédulité. C'est en intervenant dans la lutte entre Collins et ses adversaires qu'il montra, vingt ans après, où menaient ses principes [3].

[1] S. Th., I, a. 1, q. 10. Voir notre *Manuel biblique*, 7e édit., 1890, t. I, n° 167, p. 258.

[2] *The old Apology*, p. 382-383.

[3] Avant d'intervenir dans la querelle de Collins, Woolston avait

Collins, comme nous l'avons dit, avait soutenu, d'une part, que la religion chrétienne était uniquement fondée sur les prophéties de l'Ancien Testament et, d'autre part, que ces prophéties ne prouvaient rien, parce qu'on les interprétait dans un sens allégorique, c'est-à-dire, d'après lui, dans un sens faux et inacceptable. Les défenseurs de la religion chrétienne lui répondirent, d'abord, que plusieurs prophéties s'appliquent à Jésus-Christ dans le sens propre et littéral et, ensuite, qu'outre la preuve tirée des prophéties en faveur de la

publié, pour défendre son système d'interprétation allégorique, *Origenis Adamantii renati Epistola ad doctores Whitbeium, Waterlandium, Whistonium aliosque hujus sæculi disputatores, circa fidem vere orthodoxam et Scripturarum interpretationem*, Londres, 1720; *Origenis Adamantini*, etc., *Epistola secunda*, 1720; *A second Letter to the R. Dr. Bennett in Defence of the Apostles and primitive Fathers of the Church, for their allegorical Interpretation of the Law of Moses, against the ministers of the Letter and literal Commentators of this age*, by Aristobulus, in-8°, Londres, 1721 (avec cette épigraphe : *Litteram Legis sequentes in infidelitatem et vanas superstitiones incurrunt.* Origène). Woolston avait écrit l'année précédente une première lettre au même Docteur pour lui faire l'éloge des Quakers : *A Letter to the R. Dr. Bennett upon this question : Whether the people call'd Quakers do not the nearest of any other sect in religion resemble the primitive Christians in principles and practice?* By Aristobulus, in-8°, Londres, 1720. En 1722, Woolston publia sous son nom un opuscule intitulé : *The exact fitness of the time in which Christ was manifested in the flesh, demonstrated by reason, against the objections of the old Gentiles and of modern unbelievers*, in-8°, Londres, 1722. Dans la Dédicace, il dit, p. I-II, que c'est un discours qu'il avait prêché plus de vingt ans auparavant à Cambridge. Il y soutient, quant au fond, les mêmes idées que dans sa *Old Apology;* il appelle, p. IV et V, son interprétation allégorique la « pierre philosophale, » la « perle » dont parle l'Évangile, etc. Jésus fait aussi connaître sa mission à l'empereur, p. 37, etc.

divinité de Jésus-Christ, il y en a une autre, celle de miracles, qui établissent le caractère surnaturel de sa mission. Woolston trouva sujet à critique et dans l'attaque et dans la défense.

Il existait assurément, en 1725, entre Woolston et Collins un mur épais de séparation. L'auteur du *Discours sur les fondements de la religion chrétienne* était un « infidèle, » un Celse, un Porphyre, aux yeux de l'auteur de l'*Ancienne apologie,* mais quoiqu'ils eussent été éloignés jusque-là l'un de l'autre par l'abîme qui sépare la foi de l'incrédulité, il y avait cependant entre eux un point de contact : Collins soutenait que l'on devait entendre dans un sens allégorique les prophéties de l'Ancien Testament et Woolston résumait en quelque sorte le Christianisme tout entier dans l'interprétation allégorique de l'Écriture. C'est par là que Collins l'avait séduit. Si ce dernier est un nouveau Porphyre, ceux qui rejettent son principe sont les sectateurs de l'Antéchrist, car la négation du sens spirituel de la parole sainte est ce qui caractérise l'Antéchrist [1]. Woolston prétendit jouer le rôle de médiateur entre Collins et ses antagonistes, et il publia dans ce but son *Modérateur entre un infidèle et un apostat* [2].

[1] *The Moderator*, p. 43.

[2] *The Moderator between an Infidel and an Apostate or the Controversy between the author of the Discourse of the Grounds and reasons of the christian religion and his Reverend ecclesiastical opponents set in a clear light, with an exhortation to a zealous debate of it*, in-8°, Londres, 1725 (La Bibliothèque nationale possède deux exemplaires de cet ouvrage, portant tous les deux la date de 1725, mais ayant l'un, D² 12329, seulement 144 pages, parce qu'il est im-

Sa manière de concilier les deux partis était étrange. Collins, il concédait qu'on devait interpréter les prophéties dans le sens allégorique; aux adversaires de Collins, il concédait à leur tour que le Christianisme est la vraie religion[1]. Mais il prétendait les mettre tous d'accord en appliquant aux miracles la théorie de Collins sur les prophéties, c'est-à-dire que les miracles, pris à la lettre, ne prouvent point que Jésus soit le Messie[2]; il faut les entendre tous dans le sens figuré, sans en excepter le grand miracle de la résurrection du Sauveur[3].

> Iliacos intra muros peccatur et extra.
> Antiquam exquirite Matrem,

dit Woolston dans l'épigraphe de son livre. L'antique mère, c'est l'explication allégorique de l'Écriture par les Pères. Personne ne connaît les Pères comme lui[4],

primé en plus petits caractères, l'autre, D² 12328, ayant 178 pages, quoique le titre des deux exemplaires soit absolument identique). C'est l'édition de 178 pages que nous citons. Le *Moderator* fut suivi de plusieurs suppléments : *A Supplement to the Moderator between an Infidel and an Apostate, being a dissertation on Daniel's Weeks from the authority of the Fathers*, 2ᵉ édit., in-8°, Londres, 1729; *A second supplement to the Moderator between an Infidel and an Apostate, or a dissertation on some other prophecies, cited by the Bishop of Lichfield, against the author of the Grounds*, in-8°, Londres, 1725; 2ᵉ édit., 1731-1732.

[1] *The Moderator*, p. 6.

[2] Woolston, *ibid.*, p. 45, qualifie d'admirable ce que Collins dit entre les miracles et que nous avons rapporté plus haut, p. 78.

[3] *Ibid.*, p. 49 et suiv.

[4] Ce sont les paroles par lesquelles il termine la Dédicace de son

c'est donc à lui de trancher la discussion. Lui seul possède la vérité, parce que lui seul comprend bien l'Écriture. Collins, dit-on, est un infidèle, mais les ecclésiastiques anglais qui ont écrit contre lui sont des apostats[1], parce qu'ils ont renoncé à l'interprétation allégorique. Comme président du tribunal où va se juger la cause, il pose la question suivante : La loi mosaïque et les prophéties de l'Ancien Testament sont-elles un type et une prophétie de Jésus-Christ et de son Église? — Il faut répondre oui, dit-il, car c'est ainsi que répondent les déclarations de Jésus lui-même, la tradition juive et chrétienne[2]. Ce n'est que par l'interprétation allégorique des prophéties que l'on peut établir que le Christ est le Messie. Toutes les autres preuves que l'on a imaginé d'alléguer ne sont que radotage et impertinence. Les miracles qu'on allègue pour établir la mission divine du Sauveur ne la prouvent nullement. C'est là l'erreur la plus grave contenue dans le *Modérateur* :

Je pourrais presque raisonner de manière à ne plus croire à la résurrection du Christ. Dans toute cette histoire la lettre n'a point de sens. Si je n'étais convaincu que la mort et

Moderator à l'archevêque de Cantorbéry, p. XII : « For use of, and conversation with the Fathers, there is not an equal to... your devoted Servant, Tho. Woolston. »

[1] *The Moderator*, p. 3. Voici ce qu'il dit de lui-même : « I would not dare to intermeddle in this controversy, if I did not know myself of capacity and abilities to conduct and determine it, being without vanity, *master* of all *that Learning*, that is requisite for one in the *Chair* of a Moderator in it. » *Ibid.*, p. 3. C'est l'auteur qui a souligné les mots en italique.

[2] *The Moderator*, p. 3 et suiv.

résurrection n'étaient qu'un type et une figure de sa sor- spirituelle et mystique du tombeau de la lettre de la loi des prophètes, où il avait été enseveli et englouti comme as dans le Léviathan, pendant plus de trois jours et de is nuits mystiques, je croirais que tout cela n'est qu'un te oisif[1]... Après tout, je crois, sur bonne autorité[2], que isieurs des miracles de Jésus, tels qu'ils sont rapportés r les Évangélistes, n'ont jamais été opérés, mais sont ra- ntés seulement comme des récits prophétiques et parabo- ues de ce qu'il devait faire plus mystérieusement et d'une anière plus merveilleuse. La résurrection du Christ, qui anque elle-même de bonnes preuves, ne prouve donc n, beaucoup moins encore prouvent ses autres miracles[3].

Indépendamment de la fausseté de sa doctrine, Wool- on n'était guère bien venu en 1725 pour jouer le rôle arbitre. Il ne jouissait plus de la renommée de piété de zèle qui, vingt ans auparavant, avait fait fermer s yeux sur les exagérations et les erreurs de l'*Ancienne ologie*. Depuis 1722, il s'était aliéné, non sans cause, us les esprits religieux, en faisant l'apologie des Qua- rs et en publiant contre le clergé établi quatre pam- lets d'une violence extrême, dans lesquels il traitait s ministres anglicans d'adorateurs de la bête de l'Apo- lypse et de suppôts de l'Antéchrist[4]. Le grand crime

[1] « Idle tale. »

[2] Il cite en note ce passage d'Origène : « Veritas Scripturæ tra- nis nobis gesta Jesu non consistit in nudis verbis historiæ, nam oquoque significatur latens aliquid. » *Cont. Cels.*, II.

[3] *The Moderator*, p. 41-42.

[4] *A Free-Gift to the Clergy, or the hireling priests of what deno- ination soever challenged to a disputation on this question whether*

que l'auteur reprochait à ses confrères, c'était de
point accepter ses idées sur l'interprétation mystique
Écritures. On peut donc juger de l'accueil qui fut
à un livre dans lequel aux erreurs passées il en joign
de nouvelles. L'auteur était maintenant détesté; sa d
trine était très répréhensible; il niait le caractère h
torique des Évangiles[1]; son écrit lui suscita beauc
de désagréments[2].

Il ne tarda pas à s'attirer des poursuites plus fâch
ses. Son explication allégorique des miracles n'é
guère contenue qu'en germe dans le *Modérateur*, m
il y disait :

Je n'ai aucune inclination à examiner les miracles
notre Jésus, ni à montrer que, dans le fait et dans
circonstances, ils ne sont ni merveilleux ni extraordinair
quoique je pusse le faire et établir que les mieux circo
tanciés d'entre eux, n'ont jamais été opérés, comme l'
serve saint Augustin[3], que dans un but et pour des f

*the hireling preachers of this age, who are all ministers of the Let
be not worshippers of the apocalyptical beast and ministers of A
Christ*, in-8°, Londres, 1722. On lit au bas du titre : « Donné
clergé gratis. » *A second Free-Gift* parut en 1723, ainsi que *A th
Free-Gift. A fourth Free-Gift* parut en 1724.

[1] *The Moderator*, p. 40 et suiv. Woolston reproduit lui-même
passages les plus répréhensibles du *Moderator* dans son premier
course on the miracles, p. 3.

[2] Voir la Dédicace de *A second Supplement to the Modera*
(p. II).

[3] « Dominus noster Jesus Christus ea quæ faciebat corporali
etiam spiritualiter volebat intelligi. Neque enim tantum mirac
propter miracula faciebat sed ut illa quæ faciebat, mira ess
videntibus, vera essent intelligentibus. » S. Augustin, *Serm.* xc

-tiques. Mais je crois que ce sera fait un jour, pour le ice de la cause et de la question présente. Le grand acle même de la résurrection du Christ, sur lequel l'un adversaires de l'auteur du *Discours* (de Collins) pense voir bâtir l'Église comme sur un fondement solide, ce acle peut être mis en question[1].

Pour son malheur, il entreprit plus tard de dévelop- ce qu'il avait avancé avec tant de témérité. C'est is le cours des années 1727, 1728 et 1729 que oolston publia les *Discours sur les miracles de Jésus-rist*[2], son œuvre la plus antichrétienne, celle qui l'a ranger parmi les plus fougueux ennemis de la révé- on et de l'Écriture. Il avait pour principe de ne pu- er que ce que nous appellerions aujourd'hui des chures. Son but était d'être court, afin d'avoir plus lecteurs. Chacun de ses écrits ne dépasse guère une

. XXXVIII, col. 592. Woolston, qui cite ce texte en note, omet le *tantum*, quoiqu'il modifie notablement le sens. Le saint doc-, dans ce passage, n'entend nullement révoquer en doute la réa- des miracles : « facta sunt, » dit-il quelques lignes plus loin. Tous Pères parlent de même : « Miracula Domini, dit S. Grégoire rand, exprimant la pensée de tous les docteurs, sic accipienda ,... ut et in veritate credantur facta et tamen per significationem is aliquid innuant. » *Hom.* II *in Evang.*, 1, t. LXXVI, col. 1082.

The Moderator, p. 49-50.

A Discourse on the miracles of our Saviour in view of the pre- controversy between Infidels and Apostates, in-8°, Londres 7); *A second Discourse*, 1727; *A third Discourse*, 1728; *A fourth ourse*, 1728; *A fifth Discourse*, 1728; *A sixth Discourse*, 1729. Discours furent accompagnés d'une Défense en deux parties : *Woolston's Defence of his Discourses on the miracles of our Sa-*. Part I, 3e édit., in-8°, Londres, 1729; Part II, 1730.

soixantaine de pages. Il partagea donc ce qu'il avait dire contre les miracles en six discours, publiés à inte valles assez rapprochés pour tenir les esprits en halein et disposés de façon à ce que l'intérêt allât toujou *crescendo*, annonçant à la fin d'un discours le sujet discours suivant pour piquer à l'avance la curiosité, réservant pour la fin les miracles les plus difficiles les plus importants.

Woolston se pose toujours en arbitre entre Collins ceux qu'il appelle les apostats. *Nostrum est tan componere lites :* telle est l'épigraphe de son premi discours. Mais ce prétendu arbitre, ce soi-disant mod rateur, ne garde ni mesure ni modération. Aigri sa doute par la contradiction et de plus en plus dominé p son idée fixe, il se laisse aller à tous les excès de la pa sion. « L'infidélité n'a aucune place dans son cœur, assure-t-il, et il écrit « pour l'honneur du saint Jésus[1] Son jugement était si faux qu'il parlait peut-être sinc rement, mais son ton, en tout cas, contredit ses décl rations; il est violent, injurieux et manifeste l'ame tume dont son âme déborde. Les épithètes d'impossib d'incroyable, d'absurde, reviennent à chaque insta sous sa plume. Il n'est plus maître de lui-même. Po comble de dérision, chacun de ses écrits est dédié à évêque anglican, et sa dédicace est remplie d'imper nences.

[1] « This I do, not for the service of Infidelity, which has no pl in my heart, but for the honour of the Holy Jesus. » *Premier I course*, p. 2-3.

L'auteur des *Discours* parle de la personne sacrée de ...tre-Seigneur dans les termes les plus grossiers, dès ...il s'agit d'établir que ses miracles ne sont que figu...tifs. La guérison du paralytique qu'on descend par le ...it est traitée de « rodomontade. » Si Mahomet avait ...ermis aux diables, comme les littéralistes prétendent ...e le fit Jésus, d'entrer dans un troupeau de porcs, les ...rétiens, dit-il, ne manqueraient pas de traiter pour ...ela Mahomet d'enchanteur, de sorcier, d'âme vendue ...diable[1]. « Pendant le temps de son ministère, ajoute-il, Jésus n'était qu'un vagabond comme un frère men...iant[2], » grosse injure dans la bouche d'un Anglais de ...n temps. Il fait sur le changement de l'eau en vin aux ...oces de Cana, d'après un prétendu rabbin juif, les ...laisanteries les plus inconvenantes et les plus blasphé...natoires[3]. Jésus, révélant à la Samaritaine sa vie passée, ...st qualifié de « diseur de bonne aventure[4]. » Mais le ...nd est encore bien pire que la forme. Dans un pas...age qui résume tous ses Discours, Woolston s'exprime ...insi :

[1] *Premier Discourse*, p. 52, 37.

[2] *Third Discourse*, p. 8.

[3] *Fourth Discourse*, p. 29-43. Ces quatorze pages ne sont qu'un ...u de basphèmes qui ne peuvent être rapportés. Parlant de l'i...sse des convives, ce prétendu rabbin dit : « Whether Jesus and ...mother themselves were at all *cut*, as were others of the com...any, is not so certain. » P. 31-32. Woolston avoue d'ailleurs lui-même expressément que son rabbin est supposé, p. 28 et 43. Cf. ce ...l avait déjà dit sur ce miracle dans son premier *Discours*, p. ...50.

[4] *Second Discourse*, p. 51-52.

Ne vous y méprenez pas plus longtemps, mes bons Mes
sieurs. L'histoire de Jésus, telle qu'elle est racontée par l
Évangélistes, est une représentation emblématique de sa v
spirituelle dans l'âme de l'homme, et ses miracles sont l
figures de ses opérations mystérieuses. Les quatre Évangile
dans aucune de leurs parties, ne sont une histoire littéral
mais un système de philosophie ou de théologie mystique.
Je n'hésite pas à affirmer que l'histoire littérale de la vie
des miracles du Christ serait un roman absurde et ir
croyable, plein de contradictions et d'inconsistance [1].

C'est catégorique et significatif. La première singula
rité qui frappe dans les *Discours sur les miracles*, c'e
que Woolston, persévérant dans son incurable illusion
ne donne pas son opinion comme sienne ; il affirme qu'
l'a tirée des écrits des Pères de l'Église :

Je n'ai ni le courage ni la confiance, comme l'ont beaucou
d'autres, de tirer de ma propre tête aucune doctrine nou
velle. Mon talent consiste uniquement à mettre en lumièr
ce que les Pères ont écrit [2]... J'ignore comment cela se fai
mais je suis un profond admirateur des Pères et je croi
presque les yeux fermés à leur autorité, parce que je l
considère comme d'éminents philosophes, de très grand
savants, de très orthodoxes théologiens. Tout ce qu'ils s'ac
cordent à affirmer, je le crois fermement. Quoiqu'ils soien
pour la plupart, des écrivains mystérieux, au-dessus de l
capacité du vulgaire, qui les méprise, moi qui, pour m

[1] *A Discourse* (premier), p. 63-64. Voir aussi p. 3-4, etc.
[2] *Defence of his Discourses*, part. II, p. 70.

art, ai l'honneur et le bonheur de les connaître beaucoup, m'imagine que je comprends très bien leur sens[1].

Ce langage tenu par un anglican à ses coreligionnaires ne pouvait que les surprendre, mais il eût été un retour à la vraie tradition, si l'interprète n'avait trahi les maîtres. Par malheur, Woolston, qui se flatte avec tant de complaisance de comprendre les Pères, ne les comprend pas : il leur fait admettre le sens spirituel des Écritures à l'exclusion du sens littéral, tandis qu'ils admettaient l'un et l'autre à la fois. D'après lui, les Pères et les docteurs n'ont vu dans les prodiges évangéliques que de pures allégories. Il examine, dans ses six Discours, quinze récits de la vie de Notre-Seigneur et il arrive toujours à la même conclusion : tous ces récits sont des paraboles, non des faits réels, comme assure-t-il, l'ont très bien dit les Pères.

Si Woolston s'était borné à prétendre que les anciens écrivains ecclésiastiques avaient été à l'avance de son avis, le mal eût été minime : c'est là une erreur historique si palpable qu'elle n'aurait pas été contagieuse. Mais cet ardent allégoriste ne se contentait pas de cette affirmation. Pour justifier son système, il accumulait contre les miracles toutes les objections qu'il était possible d'inventer à l'esprit le plus faux et le plus subtil : on croirait lire des pages de Strauss en lisant sa discussion; le célèbre incrédule allemand n'a fait que répéter sur bien des points ce que Woolston avait écrit avant

[1] *Premier Discourse*, p. 5.

lui. C'est donc, à proprement parler, avec l'auteur des *Discours sur les miracles de notre Sauveur* que commence la guerre en règle, la guerre de détails, la guerre corps à corps, pour ainsi dire, contre le surnaturel dans la Bible. Tout ce qu'on avait entrepris auparavant à ce sujet n'était que de simples escarmouches.

Le moyen qu'emploie Woolston pour discréditer les miracles évangéliques, c'est de les déclarer absurdes si on les prend dans le sens littéral. Afin de démontrer cette absurdité imaginaire, il relève toutes les circonstances qui peuvent lui fournir le moindre prétexte à objections; fond et forme, tout devient une arme entre ses mains; il tourne en ridicule le langage des écrivains sacrés; il révoque en doute les faits qu'ils rapportent tantôt il veut les expliquer d'une manière naturelle tantôt il les nie absolument. Si les guérisons des malades opérées par Notre-Seigneur ont un faux air de surnaturel, c'est parce que les Évangélistes n'étaient ni médecins ni chirurgiens; ils ne connaissaient ni le caractère ni les symptômes des maladies, ils ont pris pour des infirmités graves ce qui n'était qu'une indisposition légère, ils ont donné comme morts des gens qui n'étaient qu'en léthargie. Nous sommes accoutumés en 1890 à entendre ces soi-disant explications; en 1727 elles étaient nouvelles.

Jésus, nous dit-on, guérit un paralytique malade depuis trente huit ans[1]. Cet homme n'était point paralytique, affirme Woolston :

[1] Joa., v.

Autant qu'on peut raisonnablement le conjecturer, la maladie de cet homme était plutôt la paresse que la paralysie[1], et Jésus lui fit honte de sa prétendue infirmité, en lui ordonnant de prendre son siège et de s'en aller, au lieu de se tenir plus longtemps couché comme un vilain paresseux et un faux estropié, au milieu des véritables malades qui excitaient la pitié et la compassion[2].

Cette interprétation est inconciliable avec le texte de saint Jean, mais il importe peu au théologien allégoriste. Il explique d'une façon analogue la guérison de l'aveugle-né :

Il y a de par le monde d'excellents oculistes qui, par l'étude et la pratique, ont acquis une habileté merveilleuse dans les maladies d'yeux, maladies qui sont d'espèces diverses, mais qui, par suite d'une habitude de langage, sont toutes désignées sous le nom général de cécité (?). Parfois nous entendons parler de fameux docteurs d'aventure[3], comme Jésus, lesquels par un don de Dieu, de la nature et de la fortune, sans aucune connaissance de l'anatomie de l'œil, ont très bien réussi à guérir les maladies de cet organe et les accidents qui lui sont survenus. Tel était William Read, qui, sans être savant, sans avoir acquis aucune connaissance spéciale en physique et en chirurgie, a guéri des milliers d'yeux malades ou aveugles, dont plusieurs l'ont été à la grande surprise et étonnement des chirurgiens et des médecins de profession. Si c'est lui ou

[1] « More *lazyness* than *lameness*. »
[2] *Third Discourse*, p. 34.
[3] « *Chance-Doctors*. »

Jésus qui a guéri un plus grand nombre d'aveugles, on peut le mettre en question. Pour plaire à nos théologiens, accordons que Jésus en a guéri un plus grand nombre, mais, pour le coup, ce qu'on ne peut prouver, c'est qu'il ait guéri des maladies d'yeux plus graves ou plus difficiles à traiter[1].

Woolston ne se borne pas à cette comparaison indécente :

Jésus, semble-t-il, rendit la vue à un homme aveugle, en se servant d'un onguent spécial et en lui faisant laver les yeux dans la piscine de Siloé. Où est donc le miracle? Je ne puis le voir... Nos chirurgiens avec leurs onguents et leurs lotions peuvent guérir des yeux malades et aveugles, d'une manière ou de l'autre. Jésus ne fit pas davantage. De lui cependant on veut faire un thaumaturge, et des autres seulement des opérateurs habiles. Où est la raison, où est le motif de cette différence entre le premier et le second? Si M. Moor, le pharmacien, à cause des cures remarquables qu'il obtient au moyen de ses remèdes, écrivait qu'il est un thaumaturge ou était ainsi nommé par ses admirateurs, et lui-même et ses admirateurs seraient les premiers à en rire. Cependant Jésus, pour avoir guéri les yeux malades d'un pauvre homme avec un onguent, doit être considéré comme un opérateur divin, miraculeux, tout comme si, d'un souffle de sa bouche, il avait déplacé une haute montagne[2] !... Si j'étais, — ce que je ne suis point, — un infidèle, je jugerais d'après la lettre du récit, que Jésus était un imposteur et

[1] *Fourth Discourse*, p. 4-5.
[2] *Fourth Discourse*, p. 6-7.

un charlatan, qui voulait passer pour un homme guérissant miraculeusement, quoiqu'il se servît sous main de véritables remèdes. La boue et la salive qu'il montre ostensiblement, comme s'il allait s'en servir pour guérir l'aveugle, avaient pour but d'exciter l'admiration, mais il tenait en réserve un baume plus efficace, qu'il glissa subtilement à la place de la boue et dont il oignit à plusieurs reprises les yeux du malade[1].

Woolston oublie dans toutes ces explications qu'il s'agit d'un aveugle-né, ou, s'il en dit un mot en passant, c'est pour prétendre qu' « à mesure qu'un homme avance en âge, les maladies de l'enfance et de la jeunesse disparaissent[2]. » Sauf ce dernier trait, plus d'un demi-siècle plus tard, Paulus devait donner en Allemagne des explications analogues du même miracle[3].

Le théologien anglican s'efforce d'expliquer d'une façon semblable les trois résurrections de morts que nous racontent les Évangélistes, celle de la fille de Jaïre, du fils de la veuve de Naïm et de Lazare[4]. Il consacre à ces trois faits le cinquième Discours tout entier. Un infidèle ou un juif, dit-il, pourrait raisonner de la sorte au sujet de ces prétendues résurrections :

Jésus, cela est manifeste, n'a ressuscité aucun mort. Il n'y a qu'une personne que les chrétiens pourraient prétendre

[1] *Fourth Discourse*, p. 14.
[2] *Fourth Discourse*, p. 8.
[3] Voir *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 181-184. Cf. ce que nous avons dit sur ce miracle dans le présent ouvrage, t. I, p. 76-84.
[4] 1° Matth., IX ; Marc, V ; Luc, VIII ; 2° Luc, VII ; 3° Joa., XI.

raisonnablement avoir été ressuscitée ; c'est la fille de Jaïr dont parle saint Mathieu ; or, selon le texte même de l'Évangile, elle n'était qu'endormie ou dans un état léthargique quand Jésus la rappela à la vie. Mais les Galiléens, ou les chrétiens, comme on les appela dans la suite, trouvant leur avantage à un miracle de résurrection, Luc, dans l'intérêt de la cause, imagina une autre histoire mieux combinée celle du fils de la veuve de Naïm. Cependant ce n'était pas encore un miracle assez grand pour les besoins de l'Église Jean, lorsqu'il n'y a plus homme vivant qui puisse le contredire et le démentir, invente une longue histoire d'un miracle à fracas, celui de la résurrection par Jésus, de Lazare, qui était non seulement mort, mais avait été enterré depuis si longtemps qu'il sentait déjà mauvais. Pour prouver que le récit de ce miracle est faux et fabuleux, il nous suffit de remarquer qu'il fut raconté en dernier lieu. S'il avait été tant soit peu vrai, le premier Évangéliste nous en aurait conservé le souvenir[2].

Woolston, on le voit, en vient à contester la véracité des Évangélistes. A mesure qu'il avance dans ses négations, il devient plus violent et aussi plus faible. Nier la crédibilité des Évangiles est facile, en prouver la fausseté est malaisé et l'ennemi des miracles ne le tente même pas. Il se borne à ajouter de nouvelles raisons qui sont fort singulières. On ne sait pas, dit-il, ce que devinrent les trois ressuscités. C'étaient d'ailleurs des sujets impropres à accréditer la mission divine du Sauveur. I

[1] *Extacy.*

[2] *Fifth Discourse*, p. 10-11.

rait fallu que ce fussent des magistrats ou des per-nes d'un rang éminent. Aucun d'eux n'était resté rt assez lontemps pour couper court à tous les doutes le pouvoir miraculeux de Jésus[1]. Aucun d'eux non is ne raconta ce qui se passait dans l'autre monde, oique ce récit eût été si important pour le Christia-sme[2]. L'auteur sent néanmoins que de tels arguments sont guère sérieux et il cherche à les corroborer en étendant que la narration de ces trois faits est remplie, ns les Évangiles, d'absurdités et de choses incroya-es. Il dit en particulier, au sujet de la résurrection de zare, que ce dernier s'était entendu avec Jésus. La euve, c'est que le prétendu mort était enveloppé dans linceul; que sa tête était entourée d'un linge; que le uveur lui cria à haute voix, pour qu'il l'entendît, de rtir de son tombeau; que c'est parce que Jésus se re-nnaissait coupable de fraude qu'il quitta la Judée pour dérober à la justice des Juifs[3], etc.

C'était aller bien loin. Pourtant Woolston ne s'ar-ta pas encore là. A la fin de son cinquième Discours, en annonçait un sixième, qui serait le dernier, et dans quel il taillerait aux évêques anglicans et aux prédi-teurs de la fondation Boyle, destinée à défendre la foi, ne telle besogne, qu'elle leur ferait suer sang et eau que durerait l'interprétation littérale[4]. Ce sixième scours parut en 1729, avec l'épigraphe : *Jamque*

[1] *Fifth Discourse*, p. 15-32. Lazare était mort depuis quatre jours.
[2] *Fifth Discourse*, p. 32-35.
[3] *Fifth Discourse*, p. 40 et suiv.
[4] *Fifth Discourse*, p. 65-66.

opus exegi. L'auteur n'avait rien écrit jusque-là d'aus audacieux ni d'aussi blasphématoire. Il était arrivé dernier degré de la monomanie contre le miracle, et se livrait à une charge à fond contre la résurrection Jésus-Christ.

Il entre en matière en déclarant que le récit de la so tie de Jésus du tombeau, si on l'entend dans le se littéral, est un tissu « d'absurdités, d'improbabilités d'*incrédibilités*[1]. » Il juge d'ailleurs peu convenab d'attaquer en personne ce grand miracle et il passe plume à son ami supposé, le rabbin juif qui a paru dé d'autres fois en scène dans ses discours précédents. rabbin s'engage à se convertir, si les théologiens peu vent répondre à ses objections[2]. Mais il est si sûr de fausseté du récit évangélique qu'il déclare « accepter u châtiment plus cruel que celui que Jésus endura pou ses fraudes, s'il ne prouve point que l'histoire de la r surrection est l'imposture la plus effrontée qui ait jama été mise au monde[3]. » Ce sont là des fanfaronnades. L arguments ainsi annoncés à son de trompe se réduise à ceci :

Les gardes que le gouverneur romain avait plac auprès du tombeau pour veiller sur le corps de Jés furent corrompus ou bien enivrés par ses disciples

[1] « Absurditys, improbabilitys and incredibilitys. » *Sixth D course*, p. 1. Woolston emploie du reste d'ordinaire ces trois expre sions au sujet de tous les miracles évangéliques.

[2] *Sixth Discourse*, p. 4.

[3] *Ibid.*, p. 6.

[4] *Ibid.*, p. 19-22.

s principaux des Juifs, d'après une supposition sin-
lière du rabbin, devaient aller assister le troisième
ur, c'est-à-dire le lundi, à la levée de leurs sceaux,
ils avaient apposés sur le sépulcre [1], afin de constater
x yeux de tous que le crucifié était toujours là, mort,
fond de son tombeau. Mais les disciples les prévin-
nt et enlevèrent le corps le dimanche matin [2]. Si Jé-
s-Christ était véritablement ressuscité, il aurait opéré
prodige devant les grands et les chefs de sa nation.

De l'apposition des sceaux sur la pierre du sépulcre, nous
vons conclure qu'il y avait eu une convention entre nos
inces des Prêtres et les Apôtres, d'après laquelle la vé-
licité, le pouvoir et le caractère messianique de Jésus de-
ient être mis à l'épreuve. Quoique nous ne lisions pas
e les Apôtres aient donné leur consentement à cette con-
ntion, on peut raisonnablement le présumer et il ne pou-
it pas être refusé, si on le leur demandait. La condition
la convention scellée était que si Jésus ressuscitait des
orts en présence de nos princes des Prêtres, quand on lé-
rait les sceaux du sépulcre, au moment fixé, alors on le
connaîtrait comme le Messie, mais s'il était dans l'état de
rruption et de putréfaction de tous les mortels, alors il
lait convenir qu'il était un imposteur... Si les Apôtres
aient été fidèles à la convention, le Christianisme aurait
é étouffé dans son germe et n'aurait jamais vu le jour.
ais ils avaient d'autres desseins et ils voulaient à tout ha-
rd jouer un autre jeu. Il fallait enlever le corps et trom-
r, si c'était possible, par une résurrection prétendue,

[1] *Sixth Discourse*, p. 9-12.
[2] *ibid.*, p. 13.

tout le genre humain ; ce en quoi ils ont réussi beauco
mieux qu'on n'aurait pu l'imaginer, en un projet qui avait
peu de sens et de raison, si peu de couleur de vérité
d'artifice dans sa conception et dans son exécution. N
princes des Prêtres avaient craint d'abord que le corps
fût emporté furtivement et qu'on ne prétendît qu'il était r
suscité, mais, après avoir apposé leurs sceaux sur la pier
leurs craintes s'étaient dissipées, parce que l'enlèvem
du corps, après une telle mesure de sûreté et de précauti
rendrait la fraude évidente, sans qu'il fût besoin de la
montrer et de la prouver. De fait, en dépit de cette préc
tion, le corps, dis-je, fut dérobé d'une manière effront
on parla d'une résurrection, et au grand étonnement
tous ceux qui sont capables de penser librement, on
cru depuis dans l'Église, à travers tous les âges[1].

Voilà par quelle argumentation Woolston, sous
masque du rabbin, prétend prouver que Jésus n'
pas ressuscité. Les Chrétiens répondront en vain, aff
me-t-il, que les Apôtres n'ont pu dérober le corps
leur maître ; que les chefs des Juifs purent s'assurer ap
coup que la résurrection avait eu lieu, que la croyan
à ce miracle n'aurait jamais pu s'établir, s'il n'avait
eu réellement lieu[2] ; il n'en restera pas moins établi q
les disciples du Sauveur avaient emporté furtivem
son corps par la plus coupable des fraudes. La rés
rection n'est vraie qu'en un sens, dans celui de la «
surrection mystique de Jésus hors du tombeau de
lettre de la loi et des prophètes[3]. »

[1] *Sixth Discourse*, p. 15-17.
[2] *Ibid.*, p. 18 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 2.

Une telle publication fit scandale. La curiosité publi-
se jeta sur les *Discours* avec une avidité extrême.
deux ans, le premier eut six éditions et il s'en vendit
ute mille exemplaires, s'il faut en croire Voltaire[1],
était alors réfugié à Londres. Sous la pression de
pinion publique indignée, l'auteur fut poursuivi par
ttorney général, condamné pour chacun de ses six
scours à une amende de vingt-cinq livres sterling,
st-à-dire à une somme totale de 3,750 francs, et à
an de prison, au bout duquel il ne devait-être mis
liberté que moyennant deux cautions de 1,000 li-
es (25,000 francs) ou de quatre cautions de 500 li-
es (12,500 francs) chacune. Sa peine expirée, per-
ne ne voulut se porter garant pour ce fanatique et il
urut dans sa prison le 11 janvier 1731[2]. Mais la
mpête qu'il avait soulevée ne finit pas avec lui. Elle
ra dix-huit ans (1729-1747).

Ces attaques contre la résurrection de Jésus sont si
bles, ces accusations sont si invraisemblables que les
tionalistes de notre siècle qui ont tenté de révoquer
ssi en doute ce grand miracle ont cherché d'autres
guments. Néanmoins, au moment où parurent ces *Dis-
urs*, la hardiesse de la négation causa une telle surprise
même une telle alarme qu'on aurait dit que la religion

[1] *Lettre sur les auteurs anglais*, *Œuvres*, 1853, t. VI, p. 563.
e que Voltaire dit de Woolston, en particulier sur sa mort, est
[2] Dans le *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*, il dit
ute mille exemplaires, en doublant le nombre du tirage de
ique édition, *Œuvres*, t. VIII, p. 72.
[2] Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 294-295.

était en péril. L'émoi était exagéré, mais il est facile
comprendre. Ce qui avait fait son succès, comme celu
de M. Renan parmi nous, ce n'étaient pas ses raisons
c'était son audace. Personne, avant lui, n'avait osé s'é
lever ainsi contre la résurrection du Sauveur, et dan
un semblable langage. En publiant ses écrits sous l
forme populaire du pamphlet, il avait eu des milliers d
lecteurs. La foi de plusieurs était par suite ébranlée
Les réfutations parurent de toutes parts. En peu d
temps, on n'en compta pas moins d'une soixantaine.

La plus célèbre de toutes est celle de Thomas Sher
lock[1] qui, voulant être aussi populaire que celui dor
il redressait les erreurs, choisit une forme de discus
sion adaptée au génie anglais. Il imagina un procès ficti
très bien conduit, selon toutes les formes usitées dan
les cours de justice de la Grande-Bretagne. Les Apôtre
y comparaissent devant leurs accusateurs. La cause es
soigneusement plaidée et elle se termine de la manièr
suivante :

Le juge.— Gentlemen du jury, je vous ai résumé ce qu
a été dit des deux côtés. Vous avez maintenant à délibére
et à donner votre verdict.

[1] Thomas Sherlock s'était déjà distingué, comme nous l'avons v
plus haut, dans la polémique contre Collins. Pour les autres réfuta
tions de Woolston, on peut voir J. Leland, *A view of the deistica
Writers*, t. I, p. 109-111; G. Lechler, *Geschichte des englischen Dei
mus*, p. 311-317; Lemoine, *Dissertation historique sur les écri
de M. Woolston, sa condamnation et les ouvrages qu'on a publié
contre lui*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. VII, co
605-627.

Le jury délibère et le chef se lève : Mylord, nous sommes
ts à donner notre verdict.
Le juge. — Êtes-vous d'accord?
Le jury. — Oui.
Le juge. — Qui portera la parole?
Le jury. — Notre chef.
Le juge. — Que dites-vous ? Les Apôtres sont-ils coupables
faux témoignage dans le cas de la résurrection du Sau-
ur ou bien ne sont-ils pas coupables?
Le chef du jury. — Non coupables[1].

Tant qu'il y aura des hommes sans préjugés, ils répè-
ront jusqu'à la fin du monde, après avoir étudié les
vangiles, avec le jury anglais : *Not guilty,* « non cou-
bles. »

La réponse de Sherlock produisit une impression pro-
nde en Angleterre et eut un succès national. Cepen-
nt les réfutations continuèrent à suivre les réfutations.
nfin au moment où la querelle languissait, elle se
nima tout à coup. Pierre Annet, un maître d'école
1768) attaqua à son tour la résurrection[2]. Mais la
euve que Woolston avait été bien battu, c'est que ce
uvel adversaire cherche des armes toutes nouvelles.
omme le demandait la marche logique de l'erreur,

[1] *The Tryal of the witnesses of the Resurrection of Jesus,* Lon-
., 1729, traduit en français par Le Moyne, sous ce titre : *Les
oins de la résurrection de Jésus-Christ jugés selon les règles du
r au* (Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. VII, col. 592). —
ginal anglais avait atteint, en 1755, sa treizième édition.

[2] *The Resurrection of Jesus considered, in Answer to the Tryal of
nesses, by a moral Philosopher,* 3e édit., in-8°, Londres, 1744.

Annet ne discutait plus guère les récits évangéliques, les niait, à cause des contradictions qu'il prétendait découvrir. Pour lui, tout en s'enveloppant des préca tions oratoires habituelles aux déistes anglais, il croy que Jésus, crucifié dans la force de l'âge, avait résis au supplice. Le Sauveur avait peut-être été percé côté par la lance d'un soldat, encore ce détail n'est pas certain; ses jambes du moins n'avaient pas été b sées; la source de la vie n'était donc pas éteinte; avait pu le croire mort, mais il ne l'était pas. Ce q l'on appelait sa résurrection n'était donc que la guéris de ses blessures.

Annet avait principalement visé Thomas Sherloc Cet infatigable apologiste ne manqua pas de lui répo dre[1]. Le continuateur de Woolston lui répliqua à s tour, ainsi qu'à d'autres défenseurs de l'Évangile, da une série de petits écrits où il s'attache surtout aux co tradictions qu'il prétend relever dans les récits sacrés

Un livre composé par un simple laïque, Gilbert We (1700(?)-1756) vint clore cette longue discussion[3]. L'a

[1] *The Sequel of the Tryal of the Witnesses of the Resurrectio being an answer to the Exceptions of a late Pamphlet intitled T Resurrection of Jesus considered by a Moral Philosopher*, Revis by the author *of the Tryal of Witnesses*, in-8°, Londres, 1749.

[2] *The Resurrection reconsidered*, Londres, 1744; *The Sequel the Resurrection considered in answer to the Sequel of the Tryc The Resurrection Defenders stript of all Defence*, Londres, 17 Tous les écrits de Pierre Annet sont réunis dans *A collection of t Tracts of a certain Free Inquirer, noted by his sufferings for l opinions*, 1766.

[3] *Observations on the History and the Evidence of the Resurre tion of Jesus-Christ*, in-8°, Londres, 1747. Cet ouvrage fut trad

r avait été incrédule lui-même. Redevenu croyant, voulut résoudre pour son propre compte les objec- ns d'Annet, afin de se justifier sa foi. Il insiste parti- ièrement dans sa réponse sur la fondation de l'Église, sée sur le miracle même de la résurrection. Les Apô- es ont établi le Christianisme en faisant sans cesse ap- l à la résurrection du Sauveur. N'est-ce pas là une uvre surnaturelle? Mais il ne néglige pas de résoudre s difficultés spéciales de son antagoniste. Ce qu'Annet pelle des récits contradictoires, West le nomme récits mplémentaires. Les quatre évangélistes se complè- nt mutuellement. Leurs divergences s'expliquent et justifient par la diversité de leur but. Saint Matthieu, i écrivait pour les Juifs convertis, n'avait pas besoin leur exposer certains faits qu'ils connaissaient parfai- ment, mais saint Luc, écrivant pour les païens, ne ouvait se dispenser de les leur faire connaître. De plus, Vest distingue avec soin les diverses apparitions de otre-Seigneur et des Anges, et il montre que ces der- ières ont été plus nombreuses qu'on ne l'admettait com- unément. Ce n'est qu'en les confondant les unes avec s autres qu'on s'imaginait y découvrir des contradic- ons.

Annet répondit à West[1] comme il avait répondu à

n français par l'abbé Guénée, sous le titre d'*Observations sur istoire et sur les preuves de la résurrection de Jésus-Christ*, in- 2. Paris, 1757. Il a été réimprimé par Migne, dans ses *Démons- ations évangéliques*, t. x, 1843, col. 2021-1172. Cf. Farrar, *Cri- l History of Free Thought*, 1863, sect. VIII, note 49.

Supernaturals examined : in four dissertations, dans la *Col- ion of the Tracts of a certain Free Inquirer*, p. 103-119.

Sherlock, mais il était acculé dans ses derniers r
tranchements et il fut obligé de démasquer toute s
incrédulité pour combattre les arguments qui lui étaie
opposés. Comment, disait-il, peut-on résoudre les dif
cultés tirées des apparitions des anges en les mul
pliant? D'apparitions angéliques, il n'y en eut ni une
plusieurs. Ces êtres angéliques n'existent que dans l
magination des hommes.

L'ennemi de la résurrection de Jésus-Christ en éta
ainsi venu à la négation de tout ce qui est surnatuel
ne tombe pas sous les sens. On raconte qu'étant un jo
questionné sur l'existence de l'autre vie, il répond
par cet apologue : « Un de mes amis, voyageant en It
lie, entra dans une ville; il vit une auberge et voul
savoir si c'était celle qu'on lui avait indiquée; il d
manda si ce n'était pas celle de l'Ange. — Ne voye
vous pas, lui répondit le passant, que c'est un drago
et non pas un ange? — Mon ami, dit le voyageur,
n'ai jamais vu d'ange ni de dragon; je ne sais pas si ce
ressemble à l'un ou à l'autre[1]. »

Annet écrivit aussi contre l'ouvrage célèbre
Georges Lyttleton (1708-1773) : *La religion chrétien
démontrée par la conversion et l'apostolat de sai
Paul*[2]. Lord Lyttleton avait été ramené à la foi par s

[1] Suard, dans la *Biographie universelle*, 2e édit., t. II, p. 2
Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. II, p. 714.

[2] *Observations on the Conversion and Apostleship of St. Pau
in a letter to Gilbert West*, in-8°, Londres, 1747. Souvent réi
primé. Cet ouvrage a été traduit en français par Guénée, in-1
Paris, 1754, sous le titre que nous avons donné dans le texte.

i West. Saint Paul, disait-il, a été converti par une
arition miraculeuse du Sauveur, sur le chemin de
nas, apparition certaine, incontestable. Il s'ensuit
e Jésus est Dieu, et le Christianisme une œuvre
ine. La réponse que lui fit Annet est digne d'attention
lus d'un titre[1]. Le terrain de la discussion est main-
ant changé. Les Évangiles disparaissent un moment
la scène et ce sont les autres écrits du Nouveau Tes-
ment qui vont être en jeu. Nous rencontrons déjà ici
plupart des péripéties que nous verrons se produire
notre siècle au sein de l'Allemagne rationaliste. Après
s attaques contre les Évangiles, les attaques contre les
crits de saint Paul.

Lyttleton avait affirmé comme hors de doute l'authen-
cité des Épîtres de l'apôtre des Gentils. Annet soutient
u'on peut soulever là-dessus de graves difficultés. Les
Manichéens ont rejeté tout l'Ancien Testament; les En-
ratites, les Sévérianiens, les Nazaréens, les Ébionites,
'ont pas admis les Épîtres de saint Paul. Quant aux
crivains des premiers siècles considérés comme ortho-
oxes, ce sont des hommes pleins de partialité, trom-
eurs et faussaires. On ne saurait donc alléguer leur
émoignage en faveur de la véracité des Écritures, on
oit l'apprécier d'après l'examen intrinsèque de son
ontenu. Mais que nous apprendra cet examen? Rien de
oncluant. On peut établir que les aventures de Robinson
Crusoé, publiées par Daniel de Foe, en 1719, sont une

[1] *The history and Character of St. Paul, examined : in a Letter to Theophilus, a Christian Friend*, dans la *Collection of the Tracts of a certain Free Inquirer*, p. 27-94.

histoire véridique aussi bien que le Nouveau Testamen
Ces aventures ne contiennent rien de contradictoire n
d'impossible; l'authenticité de l'œuvre n'a jamais ét
mise en question, elle ne blesse ni la religion ni l
morale, et beaucoup ont cru à la réalité des faits qui
sont racontés. Sous le rapport de l'accord des faits entr
eux, Robinson est même supérieur au Nouveau Testa
ment, où les contradictions sont choquantes, par exem
ple, dans le récit même de la conversion de saint Pau

Saint Paul était odieux à Annet, comme à beaucou
d'autres incrédules. Le maître d'école anglais a fait d
lui, avant M. Renan, un portrait qui serait extrême
ment désavantageux, s'il était vrai. Les calomnies de
Ébionites contre le grand Apôtre sont bonnes à ses fin
et il les ramasse. Paul, dit-il, était né païen, il se fi
prosélyte dans la capitale de la Judée pour épouser l
fille du grand-prêtre. Mais n'ayant pu l'obtenir, il s
vengea en écrivant contre la loi et la circoncision
Homme double et homme de tous les extrêmes, violent
passionné, cédant à tous les caprices de son humeu
changeante, avide de domination, il imagina, pour satis
faire son goût de pouvoir, l'universalisme, en suppri
mant la loi et le sacerdoce lévitiques. « Il modela ains
le Christianisme[1], » lui donna sa forme propre et fut
dans le sens littéral, le fondateur d'une religion nou
velle. Ces idées d'Annet, demeurées presque inaperçue
à l'époque où il les publia, étaient appelées à faire for

[1] *The History and character of St. Paul examined*, p. 60; Lech
ler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 319.

une dans notre siècle, et elles sont aujourd'hui accep-ées par un grand nombre de rationalistes.

Les miracles de saint Paul ne trouvent point grâce, ela va sans dire, aux yeux d'Annet. Il les rejette avec utant d'assurance qu'un libre-penseur de nos jours.)'après lui, les uns sont des faits naturels, les autres ies fictions. La divinité de la religion ne peut donc être ondée sur saint Paul; elle ne dépend point de faits istoriques; elle ne repose point sur des fables, ni sur 'aul ni sur Pierre ni sur ce que pourrait dire quelque omme que ce soit. La vraie religion est celle qui a pour ondement la raison et la nature[1]. Il n'y a pas de mira-les, car les lois de la nature sont les lois de Dieu, et ar conséquent elles sont aussi immuables que lui-même[2].

Annet, en niant de la sorte le surnaturel et en con-damnant saint Paul avec tant de rudesse et sans le moindre ménagement, dépassait les excès des déistes qui l'avaient précédé et il était en avance sur son époque. Ce n'est qu'au XIX^e^ siècle qu'il devait trouver des imi-tateurs et de nombreux échos. Il fut donc de son temps un incrédule isolé. Ses erreurs le firent condamner à la prison. Après en être sorti; il vécut dans le dénûment, et il n'échappa à la misère que grâce aux aumônes de l'archevêque de Cantorbéry. Il ne put réussir à recruter

[1] *The History and character of St. Paul examined*, p. 94; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 320.

Supernaturals Examined, Dissert. II *on Mr. Jackson's Letter to Deists*, dans la *Collection of the Tracts of a certain Free Inquirer*, p. 120-150; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 321.

des partisans à ses idées, que tout le monde juge comme autant d'extravagances; il disparut de la scène sans laisser alors de traces de son passage et avec lui se termina la lutte qu'avaient suscitée les écrits de Woolston. Il avait continué le débat qui avait commencé entre ce dernier et Sherlock; cependant, même avant sa mort, le déisme anglais était entré dans une nouvelle phase, et passé de la période aiguë à une période moins violente.

CHAPITRE VI.

TINDAL.

Les sophismes bizarres de Woolston et ses excès de ngage avaient procuré un grand succès de vogue à s écrits, mais non à ses idées. D'autres incrédules laient surgir, plus dangereux pour les esprits faibles ar leur modération relative et calculée, et aussi par ne tactique toute nouvelle.

Les déistes que nous avons vus paraître jusqu'ici sur scène n'avaient point attaqué la révélation ou l'Écri- ure dans son ensemble. Locke avait proclamé l'indé- endance et l'autonomie de la raison ; Shaftesbury avait éparé la morale de la religion ; Collins s'était élevé ontre les prophéties, Blount et Woolston contre les iracles. Maintenant de nouveaux ennemis vont atta- uer la cité sainte par tous les points à la fois. Le remier et l'un des principaux chefs de cette nouvelle uerre est Tindal.

Mathieu Tindal (1657-1733) était le fils d'un prédi- ant de Beer-Ferres, dans le Devonshire. Comme tant 'autres déistes anglais, il était franc viveur autant que e-penseur, sans principes, sans croyances, sans orale. Sa conduite déréglée lui attira, dès sa jeunesse,

à l'université d'Oxford, où il faisait ses études, d réprimandes publiques. Tour à tour protestant et cath lique, jacobite et anti-jacobite, selon l'intérêt du m ment, il fut versatile et changeant en politique comr en religion. Devenu catholique vers 1685, il était red venu anglican en 1687. Bientôt il ne fut plus ni l'un l'autre. Il se qualifia lui-même du titre de « déis chrétien » et traita de « démonistes » ou « démoni ques » tous ceux qui ne pensaient pas comme lui. C mots furent à peu près tout ce qu'il garda du Christi nisme. Par ses variations et ses exagérations de tout sortes, il s'attira l'animadversion de tout ce qu'il y ava de bons esprits en Angleterre et Pope l'a stigmati avec Toland dans sa *Dunciade*[1] :

Toland and Tindal, prompt at priests to jeer.

Le premier écrit dans lequel Tindal attaqua la rel gion parut en 1706, sous le titre de *Droits de l'Égli chrétienne défendus contre les prêtres romains*[2]. Il

[1] Pope, *Dunciad*, livre II, vers 399. *English poets*, t. XII, p. 5 Cf. notes, p. 326. Voir aussi l. III, vers 212, p. 333.

[2] *The Rights of the Christian Church, asserted against the R mish, and all other Priests, who claim an independent Power ov it.* Part I, Londres, 1706 ; 2e édit., 1706 ; 3e édit., 1707. — Voir, gure 29, une médaille d'argent du Musée Britannique, qui fait al sion à cet ouvrage. Elle a été un peu réduite pour qu'elle ne dépas point la largeur de notre format. Tindal est représenté tenant Bible dans la main droite et foulant aux pieds la bête apocalyp que, qui, d'après les protestants, est le symbole de l'Église romai Au-dessus brille le soleil en son midi avec une figure humaine. légende : PELLENDIS. NUBIBUS. Exergue : M. TINDALL. L. L. D. A

ıblia sous le voile de l'anonyme. Pour lui assurer le ıccès, l'auteur n'hésita point à flatter les passions de es compatriotes contre le papisme. Il se donna l'air de

29. — Médaille de Mathieu Tindal.

n'attaquer que les catholiques. C'était néanmoins en réa- ité à la religion même qu'il en voulait, et les principes contenus dans son livre étaient le renversement du pro- testantisme aussi bien que du catholicisme. Le clergé an- glican ne s'y méprit pas, il lui arracha son masque, le

NORMIS. SAPIENS. — ℞. Pyramide surmontée d'un pélican qui nour- ... ses petits et entrelacée de lauriers. Au bas, cette inscription : IMMORTALITATI. A gauche est une lampe allumée ; à droite, le soleil couchant, avec cette légende : OCCASU MAJOR. Exergue : OB : XVI : AUG : M.DCC.XXXIII. La bête apocalyptique que Tindal foule aux pieds est une allusion à son livre contre l'Eglise romaine. Le soleil cou- ...ant qu'on voit au revers avec la légende : *plus grand à son cou- ...cher*, a pour objet de rappeler le *Christianisme aussi ancien que la ...création*, qu'il composa étant plus que septuagénaire. Voir p. 126.

réfuta avec ardeur et fit condamner au feu, le 25 mars 1710, les *Droits de l'Église chrétienne*[1]. En revanche les incrédules du continent lui firent grand accueil. Le Clerc le loua dans sa *Bibliothèque choisie* et Tindal, fuyant l'orage, se réfugia quelque temps en Hollande.

Ce ne fut que vingt ans plus tard, en 1730, que parut l'ouvrage le plus célèbre et le plus dangereux de Tindal, *Le Christianisme aussi ancien que le monde*[2]. Il fait date dans l'histoire des attaques des incrédules contre la révélation.

En ce moment, le déisme, à cause de ses violences, était mal vu en Angleterre. Il y avait six ans que Collins avait mis au jour les *Fondements et raisons de la religion chrétienne* (1724); trois ans que Woolston, avait commencé à battre en brèche la résurrection de Jésus-Christ (1727). Tout le monde était fatigué de ces luttes et de ces excès. Aussi Tindal prit bien garde de n'imiter

[1] « Few works ever caused more stir among the clergy, » dit Wotton (Allibone's *Critical Dictionary of english Literature*, Philadelphie, 1871, t. III, p. 2423).

[2] *Christianity as old as the creation : or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, volume I, in-4°, Londres, 1730 (B. N., D² 1407). Une seconde édition parut in-8° en 1731 ; une troisième en 1732 ; une quatrième en 1733. L'auteur mourut en 1733 avant d'avoir publié le second volume. Ses héritiers renoncèrent à l'éditer, sur la défense que leur en fit l'évêque de Londres, Gibson. Le volume paru a été traduit en allemand par Lorenz Schmidt, l'éditeur de la Bible de Wertheim : *Beweis, dass der Christenthum so alt, als die Welt sey*, Francfort et Leipzig, 1741, et longuement analysé en français dans le *Recueil philosophique* de Naigeon, t. II, Londres, 1770.

Woolston ni Collins. Il parla sur un autre ton que devanciers; son esprit avait d'ailleurs une autre vergure. On a appelé son livre la Bible des déistes et lui a donné à lui-même le titre d'apôtre du déisme[1]. ltaire le proclamait « le plus intrépide soutien de la igion naturelle[2]. » Les incrédules louèrent à l'envi réquisitoire, dès son apparition, comme l'ouvrage le us fort qui eût encore été écrit contre la révélation. Si s éloges intéressés dépassaient la mesure, on ne saurait méconnaître que Tindal les méritait en partie. Il ait bien au courant de la polémique contemporaine et avait composé son œuvre avec soin[3]. On peut lui reocher toutefois de manquer de méthode dans son exsition, de se laisser entraîner dans des digressions mbreuses et d'être plein de redites. La forme du dialgue qu'il avait adoptée explique en partie ces défauts, est vrai, mais elle ne les justifie pas.

Les reproches que l'on est en droit de faire au littéteur ne sont rien, du reste, en comparaison de ceux l'on est obligé de faire au théologien. *Le Christianisme aussi ancien que le monde* est la négation même la révélation et de l'origine surnaturelle de la Bible. e fond de l'ouvrage peut se résumer en quelques mots : religion naturelle est parfaite ; toutes les autres religions, y compris le Christianisme, ne sont des religions

[1] Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 327.
[2] *Lettres au prince de Brunswick*, IV, *Œuvres*, t. VI, p. 563.
[3] Farrar, *Critical History of Free Thought*, 1863, lect. IV ; notes, VIII, n. 49 ; Allibone, *Critical Dictionary of English Literature*, t. III, p. 2423.

véritables qu'autant qu'elles sont identiques avec la r
ligion naturelle[1]. De là le sous-titre donné par l'aute
à son écrit : *L'Évangile, nouvelle publication de la l
naturelle*[2]. Tindal conserve Dieu et l'âme ; il ne gar
plus rien du Christianisme. En réalité, il rejette tou
révélation et détruit complètement l'autorité de la Sain
Écriture. Ses prédécesseurs avaient attaqué des parti
de la révélation, nié la valeur de quelques-unes d
preuves sur lesquelles elle s'appuie ; Tindal veut re
verser tout l'édifice en soutenant qu'il n'y a point de r
vélation extérieure, distincte de la révélation intérieu
de la loi naturelle, gravée dans le cœur de tous l
hommes.

D'après lui, la religion naturelle se réduit à la morale
La moralité est le but, la religion le moyen. Nous n'a
vons qu'à remplir nos devoirs envers Dieu et envers no
semblables pour être religieux. Tout ce qui ne se rap
porte pas à la gloire de Dieu ou au bien du prochai
n'est point religion, mais superstition. La morale con
siste dans l'accomplissement des devoirs qui nous pro
curent notre bonheur. Ces devoirs nous sont prescrit
par la nature même et nous sont enseignés par la raison

[2] C'est ce que Tindal développe particulièrement dans le ch. v
qui est intitulé : « That the Religion of Nature is an absolutely pe
fect Religion, and that external revelation can neither add to, no
take from its perfection ; and that true Religion, whether internall
or externally revealed, must be the same. » *Christianity*, in-4°, p. 5

[3] Les nombreuses épigraphes mises par Tindal au-dessous de so
titre ne sont que le développement de cette idée. Seulement il exa
gère et fausse la pensée des auteurs qu'il cite, S. Paul, Euséb
S. Augustin, etc.

constituent la religion naturelle[1]. Le Christianisme
iant, dans son fonds, que la religion naturelle, il
nsuit qu'il est aussi ancien que le monde et que son
m seul est une nouveauté.

Cependant, quand on examine le Christianisme, on y
cerne des éléments qui ne se rencontrent point dans
religion naturelle. Que faut-il penser de ces éléments?
voici : Jésus n'est point venu pour enseigner aux
mmes des devoirs nouveaux et inconnus; il a voulu
ılement, pour employer son propre langage, guérir
ux qui étaient malades, c'est-à-dire apprendre à ceux
i violaient leurs devoirs à les observer; il a unique-
nt promulgué une seconde fois la religion naturelle.
Évangile était donc nouveau, comparé avec la religion
gnante, qui était mélangée de superstition, mais il ne
tait point, comparé à la religion primitive qu'il faisait
nplement revivre. Il ne fut donc pas un progrès, il fut
e restauration, une « *republication* » de la loi natu-
lle.

La conséquence que Tindal tire de ces principes, c'est
ue le Christianisme ne contient et ne peut rien contenir
i ne soit purement rationnel. Tout ce qui dépasse la
ıtée de notre intelligence est erreur ou illusion. La
ison a le droit de juger en souveraine même l'Écriture
ıie n'accepter comme vrai que ce qui lui paraît tel. Il
résulte que tout ce qui est en dehors de l'expérience
rsonnelle, inspiration, prophéties, miracles, n'existe
La Bible n'est qu'un livre comme un autre, une

[1] « Nothing can be a part of Religion, but what is founded on the
re and Reason of things. » *Christianity*, ch. XIV, p. 353.

production purement humaine, en d'autres termes, el
n'est pas inspirée. Tout livre qui nous prêche une sair
morale, dit-il, est inspiré comme l'Ancien et le Nouvea
Testament; les Maximes de Confucius le sont comm
l'Évangile[1], ce qui revient à affirmer que les évang
listes ne sont pas plus inspirés que l'auteur chinois.

Pour établir que la Bible est un simple produit
l'esprit humain, Tindal cherche à y relever une mult
tude de défauts. Elle nous fait de Dieu, prétend-il, u
portrait inacceptable et nous le représente menteur
parjure; elle est remplie de contradictions et d'obscu
rités; les préceptes qu'elle nous donne sont vague
incertains, flottants, au-dessus de la capacité du vu
gaire, qui ignore les règles les plus indispensables
connaître pour la bien comprendre; loin d'être un guic
sûr pour la pratique de la vie, elle ne fait qu'égarer
embarrasser; elle loue des actes condamnables, el
blâme des actes dignes d'éloge; elle commande des ch
ses qu'il faut éviter; elle proscrit des choses qu'il fa
rechercher; en un mot, la morale qu'elle enseigne e
inférieure à celle d'Aristote, de Grotius et de Puffendor
Le Nouveau Testament est le contre-pied de l'Ancie
Le Dieu du second est tout différent de celui du premie
Le langage des Évangiles lui-même est souvent si hy
perbolique ou tellement figuré que ce n'est qu'en recou
rant à la lumière du bon sens qu'on peut le dépouill
de ses exagérations, c'est-à-dire qu'on trouve dans
Bible des imperfections, des défauts au moins aus

[1] *Christianity*, p. 342.

ives que dans les autres livres des hommes. Le temps gâté encore l'œuvre primitive et l'Écriture n'est parue jusqu'à nous qu'altérée dans une multitude d'endits par l'incurie des copistes [1]. Qu'on n'allègue point miracles en faveur de l'inspiration des Écritures ou l'autorité de l'Église :

Si jamais le mot de David, que *tout homme est menteur*, été littéralement vrai, c'est quand il s'agit de miracles. histoire tout entière témoigne de la justesse de la remarque 'a faite lord Bacon : *Maxime habenda sunt pro suspectis, æ pendent quomodocumque a religione, ut prodigia Livii.* s écrivains arabes sont pleins des miracles de Mahomet ils les font accepter par le peuple en disant : « Les enmis de Mahomet n'auraient eu garde de les inventer; ant à ses amis, il leur est défendu de mentir sous peine damnation [2]. »

Tindal va jusqu'à soutenir, en prétendant s'abriter rrière saint Jérôme, que saint Paul, et non seulement int Paul, mais Jésus-Christ lui-même, ne se croyaient s obligés de dire la vérité, parce que tout est permis qui veut gagner la victoire. Il insinue très clairement ue les miracles et beaucoup d'autres choses encore ont é interpolés dans les Saintes Écritures, ce qu'il s'efr e de faire accepter en citant le mot de Scaliger : *mnia quæ putabant Christianismo conducere Bibliis terseruerunt* [3].

[1] *hristianity*, p. 257, 263, 269, 267, 331, 323 et suiv., 329.
[2] *hristianity*, p. 159.
[3] *hristianity*, p. 161-162.

Pour mieux convaincre l'interlocuteur auquel il expos
ses théories que les miracles de l'Écriture ne peuven
être pris au sérieux, Tindal discute ou plutôt ridiculis
quelques-uns des faits surnaturels racontés dans le Pen
tateuque. Il revient fréquemment, en particulier, su
l'histoire d'Adam et d'Ève, ce sujet inépuisable de rail
leries pour tous les ennemis de la Bible, depuis Julie
l'Apostat jusqu'à M. Renan.

Des philosophes seraient fort embarrassés pour concevoi
comment Ève pouvait entretenir une conversation avec u
serpent, incapable de parler, et avant qu'un mutuel accor
eût attaché un sens aux mots[1]. Ils pourraient ajouter
Comment, quoique l'usage fasse considérer comme un
chose honteuse de ne pas porter de vêtements dans les pay
où la coutume est d'être vêtu, comment le premier couple
qui ne savait même pas ce que c'était qu'un vêtement, put
il rougir d'être sans vêtement et cela jusque devant Dieu[2]
De sorte que, lorsqu'*ils entendirent la voix de Dieu marchan
dans le jardin, à la fraîcheur du soir* (étrange manière de s
représenter Dieu, penseraient des philosophes[3]), *ils se ca
chèrent de sa présence*. Ce qui est mieux encore, comme le
tabliers de feuilles de figuier qu'ils avaient cousues ensembl
(ils avaient, paraît-il, toutes les choses nécessaires pou

[1] Le serpent était le démon, caché sous la forme d'un reptil
Joa., VIII, 44; Apoc., XII, 9; Sap., II, 24; II Cor., XI, 3, 14; Rom
XVI, 20. Quant au langage, Dieu en donna au moins les premie
éléments à Adam et à Ève.

[2] Ce fut précisément là l'effet du péché.

[3] « A la fraîcheur du soir » est simplement une locution orienta
pour désigner le moment où la brise souffle le soir.

ce[1], ne suffisaient point pour cacher leur honte, *Dieu* ersonne leur fit des vêtements avec les *peaux des bêtes* venait de créer[2].

es réflexions semblables remplissent plusieurs pages. stoire de Balaam est aussi pour Tindal une bonne aine. « Quel nombre d'idées l'ânesse de Balaam ne -elle pas avoir, dit-il, pour être capable de raison- avec son maître, quand elle vit et reconnut un e[3]? » Des protestants ont refusé de prendre ce fait 'autres semblables au pied de la lettre. Tindal n'ac- e pas leur interprétation ; il affirme expressément ropos d'un épisode du patriarche Jacob : « Quant à stoire d'un ange de Dieu, luttant, dit-il, toute la contre Jacob, puis le rendant boiteux et enfin le issant et changeant son nom : « Des interprètes de arque, juifs et chrétiens, observe M. Nye, ont expli- ué cela comme s'étant produit, non pas en réalité

Comme si l'on avait besoin de fil et d'aiguilles pour attacher feuilles de figuier! Le texte dit d'ailleurs qu'ils se firent, non des iers, mais des ceintures, qu'il était facile de former en entrela- des feuilles.

Christianity, p. 384-386. Cf. aussi p. 385-390 ; p. 253-254.

Christianity, p. 254. Collins avait aussi cité l'histoire de l'ânesse Balaam et il disait que c'était « un apologue qu'il fallait pren- littéralement. » Warburton lui fit remarquer que l'Écriture ne ne pas cet épisode comme un événement ordinaire. « La Bible, it, nous représente cette histoire, à chaque ligne, comme une oise extraordinaire et miraculeuse. Balaam a le don de prophé- . . ange y intervient, et il y est dit positivement que Dieu ou- . . bouche de l'ânesse. » Dieu n'a-t-il pas le pouvoir de le faire? rburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, traduit de g'ais, 2 in-12, Paris, 1744, t. I, p. 72.

» mais en vision. » Néanmoins on doit penser que
Juifs croyaient que c'était vrai, à la lettre, puisque
texte ajoute : *Ils ne mangent pas de ce nerf,* du
qui s'était raccourci, jusqu'à ce jour[1]. »

Tout ce qui est miraculeux est donc antipathique
Tindal. Les prophéties et les prophètes ne lui déplais
pas moins que les miracles. Il juge d'abord incroya
une partie des récits contenus dans les livres prop
tiques : « Combien de commandements, dit-il, Dieu
donne-t-il pas à ses prophètes, lesquels, si on les prer
à la lettre, sembleraient indignes de Dieu, parce qu
le feraient agir comme un fou ou un idiot? » Et il
comme exemples l'ordre donné à Jérémie d'aller ent
rer une ceinture sur les bords de l'Euphrate ; celui
fabriquer des liens et des jougs et de les mettre sur
cou, etc. Il n'oublie pas le fameux déjeuner d'Ézéch
ni même le commandement qui est fait à ce proph
de dessiner Jérusalem sur une tablette d'argile pour
figurer le siège[2]. On ne voit guère ce qu'il y a
déraisonnable à exécuter ces ordres divins. Le derni
qui devait servir à Ézéchiel à mieux expliquer sa p
sée aux captifs, n'a rien de singulier et ne pouv
surprendre personne à Babylone[3]. Quant au voyage
Jérémie en Chaldée, beaucoup de commentateu
orthodoxes aussi bien qu'hétérodoxes, ont pensé q

[1] « Nye, *Of Nat. and Rev. Relig.*, p. 202. » *Christianity*, p. 2
[2] *Christianity*, p. 255-256. Ezech., IV, 1-4.
[3] On a retrouvé en ces derniers temps dans les ruines de Ba
lone une tablette d'argile sur laquelle est tracé le plan d'un quar
de cette ville. Voir Figure 30.

allait pas l'entendre au pied de la lettre, de même plusieurs autres actions symboliques des prophè- ; mais n'importe, Tindal veut prendre la Bible en

30. — Plan d'une partie de Babylone. Tablette d'argile.

ut et tout lui est bon pour y parvenir. Il faut par séquent, de gré ou de force, tout expliquer dans le rigoureux ou littéral. En voici la preuve :

Pour ce qui concerne ce qu'on a appelé le déjeuner d'Ézéchiel, nous en occuperons plus loin, en parlant de Voltaire.

Aucun mathématicien ne pourrait donner d'une ville u description plus exacte que ne le fait saint Jean de *la gran cité, la Sainte Jérusalem.* Il *la vit d'une haute montag descendre du haut du ciel*, venant *de Dieu*, et il en était proche qu'il en décrit *les portes*, *les murailles et les rues*, qu'il peut en mesurer la longueur, la largeur et la haute *avec un roseau*... Néanmoins les interprètes ont depu allégorisé cette grande cité et en ont fait un pur château l'air [1].

Après avoir ainsi maltraité les prophètes, Tindal se donne point la peine de discuter leurs prophéties. met sans façon hors de cause celles de l'Ancien Test ment, en déclarant qu'elles sont incompréhensibles [2]. débarrasser par la question préalable d'un argume aussi important en faveur de la divinité de l'Écritu est aussi commode que peu concluant : elles le gène il les regarde comme non avenues.

Quant aux prophéties du Nouveau Testament, si l'on pe les appeler de ce nom, qui se rapportent à la seconde ven du Christ et à la fin du monde, les meilleurs interprètes commentateurs avouent que les Apôtres eux-mêmes méprirent grossièrement à leur sujet. A peine y a-t-il u Épître dans laquelle ils n'annoncent que les temps où écrivent sont les *tempora novissima*, que leur âge est dernier âge, leurs jours les derniers des jours, que *la du monde est proche* et *la venue du Christ* prochaine... Et n'affirment point ces choses d'une manière spéculative,

[1] *Christianity*, p. 256.
[2] *Christianity*, p. 258.

rent des arguments et des raisons pour exciter le peu-
à la pratique de la piété et à toute espèce de bonnes
res... Et quoiqu'ils ne prétendent pas marquer le jour
heure où s'accompliront ces événements, ils pensent
toutefois que ce sera pendant leur vie... Il est très
, ce me semble, que saint Paul lui-même s'attendait à
encore vivant à la venue du Seigneur et qu'il avait là-
us la parole de Dieu... Si (conclut-il) la plupart des
tres, quelle que pût en être la cause, se méprirent sur
matière de cette conséquence, comment pouvons-nous
certains qu'aucun d'eux ne s'est mépris dans aucune
e matière? S'ils ne furent pas inspirés dans leurs écrits
nd ils parlèrent de la venue prochaine du Sauveur,
ment purent-ils l'être dans les raisonnements qu'ils
rent sur un fondement non inspiré? Et s'ils crurent que
siècle était le dernier, dans tout ce qu'ils prescrivirent,
ne purent avoir l'intention d'atteindre au delà de leur
pre siècle[1].

es paroles sont perfides et insidieuses. Non seule-
nt les rationalistes contemporains les acceptent en-
aujourd'hui en grande partie et en font leur argu-
nt capital contre l'inspiration de l'Écriture, mais des
testants orthodoxes eux-mêmes, surtout en Angle-
re, concèdent à Tindal que les Apôtres se trompèrent
époque du retour du Christ[2].
u dernier siècle, il ne rencontra pas tant d'approba-
s. On publia contre le *Christianisme aussi ancien*

Christianity, p. 258-259, 262.
Nous reviendrons plus loin sur cette objection, dans le dernier
, au sujet des Épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens.

que le monde d'innombrables réfutations. Trente a après sa publication, c'est-à-dire en 1760, on en com tait cent six. Elles ne sont point toutes d'égale valeu mais quelques-unes sont fort remarquables. Mentio nons spécialement celle de Waterland, *Défense de l'É criture*[1], qui nous intéresse d'une manière plus directe Ce savant docteur, célèbre dans sa patrie par ses ouvr ges en faveur de la divinité de Jésus-Christ, prouve tr bien à Tindal que ses accusations contre l'Écriture r sont pas fondées et il explique les passages dont l'a teur déiste avait dénaturé le sens. *L'utilité, la vérité l'excellence de la révélation chrétienne,* par Jacque Foster, mérite aussi d'être signalé comme un ouvrag remarquable[2]. Foster s'y applique surtout à établir l'a thenticité, la crédibilité et l'intégrité des livres du Nou veau Testament et à répondre à toutes les objectio qui avaient été faites contre les Écritures. On rapport que Tindal lui-même ne put s'empêcher de rendre hom mage à la vigueur de sa dialectique et à l'ardeur de s convictions.

[1] Daniel Waterland (1683-1740), *Scripture vindicated*, in fo parts, in-8°, Londres, 1730-1734.

[2] J. Foster, *The Usefulness, Truth, and Excellency of the Chri tian Revelation,* in-8°, Londres, 1731.

CHAPITRE VII.

THOMAS MORGAN.

Quatre ans après la mort de Tindal, un de ses disci-es, Thomas Morgan, publia sous le voile de l'ano-yme un ouvrage dans lequel il développait les atta-ues de son maître contre l'Ancien Testament. Cet ou-rage avait pour titre : *Le philosophe moral, dialogue ntre Philalèthe, déiste chrétien, et Théophane, Juif rétien.* Le déiste chrétien, c'est l'auteur; le juif chré-en, ce sont tous ceux qui admettent l'inspiration des ritures et en particulier la divinité de l'Ancien Testa-ent.

La vie de Thomas Morgan est à peine connue. On sait ulement qu'il fut d'abord pasteur dissident, puis sim-e laïque et arien (1726), plus tard médecin, exerçant n art parmi les Quakers de Bristol. Enfin il se retira à ondres, où il vécut comme écrivain et mourut le 14 nvier 1743. C'est là qu'il publia successivement, de 727 à 1740, les trois volumes que renferme son *Philo-ophe moral*[1].

[1] *The Moral philosopher. In a Dialogue between Philalethes, a ristian Deist, and Theophanes, a christian Jew*, Londres, t. I, ; t. II, 1739; t. III, 1740. Les volumes II et III, portent cette tion : *By Philalethes.* Ils ne renferment que des réponses aux ques qui s'étaient produites contre le premier.

Le fond des idées est le même que dans le *Christianisme aussi ancien que le monde* de Tindal, avec un mélange d'idées personnelles. Morgan attribue la production et le gouvernement du monde à ce qu'il appelle l'Esprit universel. Cet Esprit est infiniment sage, infiniment puissant. Il lui adresse la prière suivante :

O toi, Raison éternelle! Père de la lumière et source infinie de toute vérité et de tout bien, laisse-moi me tourner vers toi, avec l'humilité et le respect les plus profonds comme vers mon créateur, mon conservateur, à qui je dois l'existence de l'esprit et de la matière organisée dont je suis composé. Je reconnais, ô père des esprits, cette dépendance naturelle et nécessaire de ta présence constante, universelle de ta puissance et de ton action. Prends-moi sous la protection constante, ininterrompue de ta divine sagesse, de ta bonté, de ta richesse sans bornes. Fais aussi tomber dans mon intelligence les rayons de la raison immuable et éternelle! Si je devais m'égarer de la voie de la vérité et marcher dans les ténèbres, instruis-moi par des châtiments paternels; que la douleur et les soucis m'enseignent la sagesse, mais ne m'abandonne pas à mon être bas et bestial. Répands toujours sur moi les effluves lumineux et bienfaisants de ta bonne présence, de ta puissance, de ton amour afin que toute mon existence soit un monument éternel à ton honneur et à ta louange[1].

Voilà la déesse Raison toute trouvée pour nos futurs révolutionnaires.

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 426; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 372.

Ce qui distingue Morgan des déistes qui l'ont précédé, est la place capitale qu'il donne dans ses écrits aux attaques contre l'Ancien Testament. Il se qualifie de chrétien sur le pied du Nouveau Testament. » En quoi consiste donc son Christianisme? Il admet la possibilité d'une inspiration immédiate, » d'une « illumination surnaturelle, » mais il déclare que, de fait, l'inspiration n'a pas existé et qu'elle est une invention de nos « spirituels scolastiques, » de nos « théologiens. » Quant à la révélation, pour lui, comme pour Tindal, elle n'est que la découverte de la vérité, par quelque voie que l'on y parvienne, alors même que ce soit simplement par la force et la supériorité de nos facultés naturelles. Comme Tindal, il accorde aussi à la seule moralité une valeur démonstrative en faveur de la religion. Miracles, prophéties, raisons spéculatives sont incapables d'établir l'existence d'une révélation divine et la vérité d'une religion.

En se plaçant à ce point de vue, il ressuscite une partie des idées des gnostiques et en particulier de Marcion; à l'exemple de cet ancien hérétique, il attaque l'Ancien Testament, abaisse le Dieu des Juifs et professe pour saint Paul une admiration extrême. D'après lui, le mosaïsme est en opposition avec le Christianisme. C'est une religion d'un ordre inférieur, qui ne prêche qu'une morale nationale, purement extérieure et temporaire; ses prescriptions rituelles sont d'une tyrannie insupportable et ne contiennent rien de bon ni de vrai. Le Dieu d'Israël n'est pas le Dieu suprême, c'est un Dieu subordonné, le Dieu spécial et protecteur des Hébreux. Cette

manière de se représenter Jéhovah est devenue aujourd'hui générale parmi les rationalistes, qui disent à peu près comme lui : « Le Dieu d'Israël ne pouvait pas être le Dieu du ciel et de la terre, [parce qu'il apparaissait à Moïse], mais un simple dieu local, qu'on pouvait voir et entendre, le Dieu et le protecteur de la nation [israélite]. Si le Jéhovah mosaïque n'a pas été une idole comme les idoles d'Égypte, en vérité, il n'y a jamais eu d'idole au monde[1]. »

Les miracles racontés dans l'Ancien Testament ne prouvent rien en sa faveur. Ce sont ou des événements naturels, ou des contes légendaires, ou des mythes arrangés à plaisir.

Les plaies (d'Égypte), qui furent produites, dit-on, d'une manière merveilleuse, soudaine, quand on lança une espèce de bâton enchanté, n'étaient alors comme aujourd'hui que des fléaux ordinaires en Égypte : ils provenaient de causes naturelles, par exemple, de la stagnation des eaux du Nil débordé, etc. Notre auteur hébreu, il est vrai, décrit tout cela avec des circonstances telles qu'elles font paraître ces plaies aussi surnaturelles, aussi miraculeuses, que si elles avaient été produites immédiatement par la main de Dieu même, sans le concours d'aucune cause naturelle. Mais on sera moins surpris de ce langage, si l'on prend garde que les historiens hébreux parlent continuellement sur ce ton, attribuant les faits les plus communs et les plus naturels à des causes surnaturelles et à l'opération immédiate de Dieu. Ils vivaient et ils écrivaient en un temps de grande

[1] *The Moral Philosopher*, t. III, p. 66, 107; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 383.

norance et de profondes ténèbres, où l'on avait peu ou nt d'idée des lois générales de la nature et du gouvernent divin dans l'ordre physique et moral. De plus, ils s'aessaient toujours dans leurs écrits à l'ignorance, à la superstition et à l'imagination grossière du peuple. Leurs mpatriotes ne voulaient se laisser mener que par des proges, des signes, des prophéties, des révélations et aes œuvres semblables des puissances surnaturelles... Si us voulions donc entendre ces historiens trop à la lettre, 'après la philosophie et la théologie aujourd'hui régnantes, us devrions en conclure que, dans cette nation, il n'y a uère eu de causes naturelles et de providence ordinaire, ais que tout ce qui se rapportait à ce peuple a été produit, endant plusieurs siècles, par des miracles, des forces surturelles et l'intervention immédiate (de Dieu). Cependant, uisque Dieu est toujours le même et que les lois générales, 'après lesquelles il gouverne le monde, sont toujours emblables, on doit s'étonner que tant de savants de nos urs bouleversent encore ces lois générales de la nature et e la Providence, et se donnent le plus grand mal pour nous amener à la superstition égyptienne et judaïque, à l'ignorance de l'antiquité[1].

Ces considérations, où quelques éléments de vérité e mêlent à des erreurs nombreuses, ont fait fortune et nt maintenant un des articles de foi du rationalisme. Thomas Morgan, on le voit, avait découvert le myne avant Strauss et l'explication naturelle des miracles vant Eichhorn et avant Paulus. Non seulement il a

[1] *The Moral Philosopher*, t. III, p. 40; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 373-378.

exposé les principes sur lesquels reposent le mythism
et le naturalisme, mais il les a appliqués aux faits mira
culeux les plus saillants de l'histoire sainte. Ainsi l
passage de la mer Rouge eut lieu d'après lui de la ma
nière suivante : le peuple hébreu, à cause du peu d'é
tendue de ses connaissances géographiques, pouva
croire qu'il n'existait aucune route d'Égypte en Arabi
entre le golfe de Suez et la mer Méditerranée. Or
quand on le conduisit, soit de nuit, soit au milieu d'u
brouillard épais et sombre, au moyen de torches qui je
taient de la flamme en même temps que de la fumée, c
peuple ignorant, stupide et avide de merveilleux, put s
laisser facilement persuader que la terre ferme sur la
quelle il était passé était le fond desséché de la mer.

Le miracle de l'eau jaillissant du rocher est aussi ex
pliqué d'une façon semblable. Les Israélites n'avaien
point en Égypte d'autre eau que celle du Nil et de se
canaux; ils n'avaient jamais vu des sources d'eau vive
Lorsqu'ils virent maintenant l'eau couler d'un rocher, c
phénomène dut au commencement leur paraître aus
extraordinaire que le dessèchement de la mer. Quan
plus tard on découvrit que c'était là une œuvre qu
Dieu et la nature produisent tous les jours, on refusa
Moïse l'entrée de la Terre Promise, pour le punir d'un
telle présomption[1].

Thomas Morgan ne s'appuie pas seulement sur l'ign
rance et la crédulité des lecteurs auxquels s'adressaie

[1] *The Moral Philosopher*, t. II, p. 66 et suiv.; Lechler, *Geschich
des englischen Deismus*, p. 380.

écrivains bibliques, il insiste aussi beaucoup sur le
ıctère de ces écrivains eux-mêmes : ils n'étaient
ıt de simples historiens, ils étaient aussi poètes et
leurs :

es beautés poétiques, ces tableaux dramatiques ne peu-
t offrir aucune difficulté à celui qui saisit l'esprit et le
ı de l'auteur et sait distinguer l'orateur et le poète de
storien. Dans l'antiquité primitive on regardait, avec
confiance absolue en Dieu, toutes les preuves remar-
bles de la Providence divine comme autant de manifes-
ons et d'avertissements de Dieu. On avait une manière
iculière d'exprimer tous les événements importants. Si
avait par hasard donné l'hospitalité à des étrangers et
es voyageurs qui paraissaient être des personnages au-
sus du commun, on en parlait comme d'anges ou de
sagers de Dieu. L'histoire de la sortie d'Égypte et de
onquête de Canaan est antérieure de six cents ans à l'é-
ue d'Homère et elle est racontée tout à fait dans le
ne style oratoire et poétique. Si nous voulions entendre
lrame dans le sens littéral, il nous faudrait supposer
Moïse a été un écrivain plus fabuleux et plus romanes-
qu'Homère, Ovide ou tout autre poète païen[1].

n même temps que Morgan prélude de la sorte aux
s courantes de nos jours sur la nature et le carac-
des écrits de l'Ancien Testament, il trace aussi la
à la critique négative sur la question d'origine de
Livres sacrés. Comme il n'est jamais conséquent
lui-même, il donne ordinairement à Moïse le titre

[1] *e Moral Philosopher*, t. I, p. 251 ; Lechler, *Geschichte des ischen Deismus*, p. 379.

d'auteur du Pentateuque. Néanmoins, non seulem
il révoque en doute l'intégrité des cinq premiers liv
de la Bible, mais il semble n'attribuer réellement
Moïse que la rédaction du Décalogue. L'histoire de
création, du déluge, etc., est l'œuvre de différents a
teurs, antérieurs à Moïse, et ne doit avoir été rédig
pour la première fois, telle que nous l'avons main
nant, que du temps de Samuel. Samuel a dû écr
toute l'histoire de son peuple jusqu'à son temps[1].

Morgan a cherché aussi, comme on le fait de
jours, à ternir le caractère moral d'un certain nom
de personnages de l'histoire sainte, en particulier
Samuel. Voici ce qu'il dit de ce grand homme et co
ment il comprend le rôle des prophètes, en mêl
comme toujours un peu de vrai à beaucoup de faux :

Moïse avait constitué en Israël un oracle, l'Urim
le Thummim, pour trancher en quelque sorte en d
nière instance les difficultés pendantes. La voix de D
devait ainsi décider d'une manière définitive. Mais
remarqua que cette voix n'était pas infaillible, l'ora
perdit ainsi son prestige, en même temps que les p
tres qui le rendaient. C'est pour ce motif que Sam
institua l'ordre des prophètes, et qu'il établit pour
une école ou académie à Naïoth. Là, on étudia l'h
toire, la rhétorique, la poésie et les sciences naturell
mais surtout la morale c'est-à-dire la science de Di
de la Providence et de la nature humaine, ce qui, c

[1] *The Moral Philosopher*, t. II, p. 68 et suiv.; Lechler, *Geschi
des englischen Deismus*, p. 379-380.

nciens, était principalement appelé la sagesse. Dans
ite, Élisée devint « prophète principal et professeur
ïoth. Les prophètes devaient menacer des juge-
is de Dieu l'impiété et l'injustice, et s'élever avec la
ie liberté et la même hardiesse contre les princes et
re les esclaves. C'était assurément une institution
conçue et propre à rendre de grands services. Mais
uence des prêtres avait fait tomber le peuple dans
el état de superstition et de dissolution morale que
prophètes, malgré toute leur habileté, furent im-
sants à le relever et devinrent eux-mêmes en butte
persécution. Le peuple les considérait d'ailleurs,
point comme des prédicateurs du droit et du juste,
comme des êtres extraordinaires, surhumains, qui
ient dans la familiarité de Dieu et des anges, des
ns, *Fortune-tellers*[1]. »

elle était l'idée qu'on avait de Samuel. Ce juge d'Is-
était cependant accessible aux passions les plus bas-
d'après Morgan. Saül, dit-il, le déposa du souverain
ificat. Samuel en éprouva une telle irritation qu'il
songea plus dès lors qu'à tirer vengeance de cet af-
t en renversant lui-même le roi. Il n'épargna rien
y réussir : intrigues de toute sorte, mensonges,
res, trahison, et enfin révolte ouverte, tout fut
en œuvre pour faire passer à Juda la couronne
le qui avait été donnée à Israël[2].

[1] *Moral Philosopher*, t. I, p. 2, 282; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 380-381.
[2] *Moral Philosopher*, t. I, p. 294-299; Lechler, *Geschichte englischen Deismus*, p. 381.

David n'est pas mieux traité que Samuel. Quand
eut réussi à monter sur le trône, grâce à l'appui
prophètes, il sut mettre les prêtres dans ses intér
Son élégie sur la mort de Saül et de Jonathas ne
que pure hypocrisie :

C'était un grand génie en poésie, en musique et dans l'
de feindre, sans foi dans ses amitiés, implacable dans
haines, il n'épargnait jamais un homme dans sa colère
une femme dans sa passion ; pendant que Joab rempor
pour lui des victoires, il était lui-même lâche et effémi
dans ses plus grands transports de dévotion, quand il co
posait des hymnes pour les musiciens du temple, il y mê
les plus terribles imprécations contre ses ennemis[1].

En revanche, les rois d'Israël sont justifiés des ac
sations des écrivains sacrés :

La grande impiété qui est reprochée aux rois d'Is
consiste dans leur tolérance envers l'idolâtrie et dans la
berté de conscience qu'ils accordaient aux indigènes et
étrangers, pour que chacun pût honorer Dieu à sa guis
Tout leur crime fut de ne point exterminer les idolâtres a
le fer et le feu, comme le voulait le zèle religieux des p
phètes en faveur du Dieu des armées. Mais Jézabel jug
cette méthode contraire à la loi naturelle et au droit
gens[2].

Si la politique de cette reine l'avait emporté, Is
n'aurait pas été victime du fanatisme de ses zélotes.

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 300; Lechler, p. 382.
[2] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 313; Lechler, p. 382.

amations des prophètes, depuis la révolte de David
u'à la captivité, contre les crimes et l'immoralité du
ple, amenèrent la catastrophe et l'exil à Babylone,
isant des Juifs des hommes pervers, ignorants, su-
titieux et impies[1]. Tous ces éloges des rois infidèles,
es ces accusations contre les personnages loués par
riture sont répétés de nos jours par les ennemis de
Livres Saints.

l'Ancien Testament est pour le néo-gnostique an-
s une sorte d'œuvre du mauvais principe, le Nou-
u Testament contient à ses yeux la vraie religion na-
lle, la pure morale, fondée sur la raison. On s'est
giné y voir des mystères ; il n'y en a point. Ce
n a pris pour des mystères, ce sont purement des
ressions figurées. Il y eut à la vérité des Juifs chré-
s ou des judaïsants qui prirent Jésus pour le Messie
prophètes, dans leur sens national et grossier. Ce fut
idée de Pierre, mais ce ne fut point celle de Paul.
ystème de l'école de Tubingue sur le pétrinisme et
aulinisme est déjà en germe dans le déiste anglais. Il
ose formellement Paul à Pierre et aux autres Apôtres,
stingue aussi dans le Nouveau Testament des écrits
artenant les uns à la tendance judéo-chrétienne,
me l'Apocalypse, et les autres à la tendance univer-
lis, comme les Épîtres de saint Paul. Les persécutions
nt disparaître ces partis divers dans l'Église primi-
et amenèrent l'institution d'une hiérarchie antichré-
ne, laquelle condamna sous le nom de gnostiques

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 265; Lechler, p. 382.

tous les vrais chrétiens, les héritiers de la doctrine de Paul, partisans de la liberté de conscience et du libre examen[1].

Pour Thomas Morgan, l'idéal du chrétien, c'est l'apôtre saint Paul, parce qu'il combattit le judaïsme, qu'il éleva la raison à la première place et l'affranchit du joug d'une autorité aveugle et tyrannique, parce qu'il fut, en un mot, « le plus grand libre-penseur de son temps, le hardi et vaillant champion de la raison contre l'autorité et la superstition[2]. »

On fit du reste moins d'attention en Angleterre aux idées de Morgan sur l'Apôtre des gentils qu'à ses opinions néo-gnostiques sur la loi mosaïque et sur l'histoire des Juifs. Le résultat principal de ces attaques contre l'Ancien Testament fut d'attirer davantage l'attention publique sur cette partie de nos Livres Saints. On publia contre le *Philosophe moral* un grand nombre de réfutations. Celle de Samuel Chandler, qui parut en 1741, révéla pour la première fois le nom de Thomas Morgan, qui avait écrit sous le voile de l'anonyme[3]. La plus célèbre de toutes fut celle de William Warburton (1698-1779), alors chapelain du prince de Galles et depuis (1759) évêque de Gloucester. *La mission divine de Moïse*[4]. Elle n'est point irrépréhensible et les paradoxes y abondent. A cause de ces défauts, elle provoqua beaucoup

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 370, 387; Lechler, p. 385-389.
[2] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 71-80; Lechler, p. 385.
[3] J. Chandler, *A vindication of the history of the Old Testament*, Londres, t. I, 1741 ; t. II, 1743.
[4] *The divine legation of Moses*, Londres, 1738-1741.

critiques. On n'aurait pas autrement accueilli, disait rburton lui-même, la *Mission divine de Mahomet*. anmoins le succès fut grand et l'ouvrage eut cinq édis du vivant même de l'auteur, parce que c'était celui l'on envisageait de la manière la plus large la thèse étienne. Les autres apologistes qui avaient répondu Morgan s'étaient attachés surtout aux détails; Samuel andler, par exemple, avait particulièrement justifié caractère d'Abraham; John Leland avait réfuté les cusations de Morgan contre David, Samuel et les proètes[1], mais personne n'avait embrassé comme Warrton, dans son ensemble, la législation mosaïque. oique plusieurs de ses réponses soient peu satisfaotes, il combat sur différents points avec succès les jections du *Philosophe moral*[2].

[1] J. Leland, *The divine authority of the Old and New Testaents asserted*, 2 in-8°, Londres, 1739-1740.

[2] Warburton traite d'ailleurs de toute espèce de sujets dans son re. Une de ses digressions les plus célèbres est son étude sur les iroglyphes égyptiens, *The divine legation of Moses*, l. IV, sect. IV, édit., 1765, t. III, p. 69-243 (avec des gravures). Cette partie de *Mission divine de Moïse* a été traduite en français (par Léonard Malpeines), sous le titre d'*Essai sur les hiéroglyphes égyptiens* vec figures), 2 in-12, Paris, 1744 (B. N., G. 13329). Warburton cepte les résultats auxquels était arrivé Spencer et les défend ntre les *Ægyptiaca* d'Herman Witsius. Le second volume de Léo- d de Malpeines contient des *Observations sur l'antiquité des iroglyphes scientifiques* et des *Remarques sur la chronologie chiise*, qui ne sont pas de Warburton.

CHAPITRE VIII.

THOMAS CHUBB.

Morgan avait attaqué surtout l'Ancien Testamer
Thomas Chubb attaqua principalement le Nouveau.
était, comme il le raconte lui-même[1], fils d'un marcha
de drèche et naquit à East-Harnham, petit village
comté de Salisbury, le 29 septembre 1679. Son pè
mourut en 1688. Sa mère l'éleva chrétiennement et
fit apprendre à lire, à écrire et à compter. En 1694,
entra en apprentissage chez un gantier de Salisbur
Vers 1705, il s'associa à un fabricant de chandelles
la même ville, et parvint à acquérir une modeste
sance. Passionné pour l'étude et surtout pour la thé
logie, il consacrait à la lecture tous les loisirs que
laissaient ses occupations et il fonda une petite soci
où, sous sa direction, on discutait les matières religie
ses à l'ordre du jour. Il développa de la sorte son esp
et acquit beaucoup de connaissances, sans parvenir néa
moins à se former une science solide. Bientôt il vou
mettre par écrit ses idées sur les questions courantes.
avait beaucoup discuté avec ses amis sur la *Préf*

[1] En tête de ses *Posthumous Works*, 2 in-8°, Londres, 1748, t
p. II-VIII (B. N., D² 6649).

ique[1] de Whiston, qui faisait revivre en Angle- hérésie d'Arius. Cette lecture lui avait été funeste; avait rendu arien, mais non sans que ses amis lui nt présenté diverses objections. Ce fut pour ré- e leurs difficultés qu'il composa son premier essai· ton en eut connaissance, en fut charmé et décida ur à l'imprimer en 1715. Dans cet opuscule, inti- *La Suprématie du Père*[2], Thomas Chubb prétendait ver par l'Écriture que Dieu le Père est le seul Dieu ème, Dieu le Fils est un dieu inférieur, subordonné remier. Il n'y exprimait d'ailleurs aucune idée qui t propre, c'était uniquement l'arianisme ressuscité. origine de cet écrit, œuvre d'un illettré, excita néan- s la curiosité publique et valut à l'auteur de nom- x éloges. Chubb se mit dès lors à composer sur des ères très diverses de nombreux essais, où l'on ve quelques idées personnelles et originales; ils fu- réunis plus tard en volume[3]. Le poète Pope écri- à cette occasion à son ami Gay : « J'ai lu son livre admiration pour le talent de l'auteur, quoique je prouve pas toutes ses idées. »

ouvrage le plus important de Chubb, dans l'histoire veloppement des idées rationalistes, c'est son *Vé-*

1. Whiston, *Historical Preface to Primitive Christianity revi-* in-8°, Londres, 1710.

2. *The Supremacy of the Father asserted*, in-8°, Londres, 1715. ses *Posthumous Works*, t. I, p. 197; t. II, p. 29, il fait de plus des Juifs un simple Dieu local et subordonné.

3. Chubb, *A collection of Tracts* (35) *on various subjects*, Londres, 1730 (B. N., D² 1405).

ritable Évangile de Jésus-Christ[1]. Par là il fonda déisme populaire, il rendit accessible à la foule des th ries qui n'étaient guère sorties jusqu'alors du cercle c lettrés et prépara les voies à Jean-Jacques Rousseau.

Thomas Chubb, a dit Voltaire, jugeant cette fois av assez d'exactitude, « ose penser que Jésus-Christ est la religion de Thomas Chubb, mais il n'est pas de la r ligion de Jésus-Christ[2]. » Cet artisan qui s'était forr lui-même, cet autodidacte, comme on dit aujourd'hu avait nécessairement une éducation fort incomplète à cause de son ignorance même, il ne doutait de rien se croyait une compétence absolue dans tout ce q touchait à la théologie. En réalité, il n'avait pu lire Bible que dans une traduction anglaise, car il ne co naissait que sa langue maternelle, et il l'avait fort m lue. L'esprit critique lui faisait si totalement défa qu'il ne se préoccupe en aucune façon du contexte, citant l'Écriture, de sorte qu'il donne souvent à un pa sage un sens en contradiction flagrante avec les mo qui précèdent ou suivent ceux sur lesquels il s'appuie « Un abus perpétuel des mots, dit Voltaire, est le fond ment de sa persuasion[4]. »

Dans son *Véritable Évangile,* Chubb prétend ceci

[1] *The true Gospel of Jesus-Christ asserted*, in-8°, Londres, 17 (B. N., D² 4939).

[2] *Lettre sur les auteurs anglais, Œuvres*, t. VI, p. 565.

[3] Leland en a réuni un certain nombre d'exemples frappants, *view of the deistical Writers*, lett. XIV, t. I, p. 213 et suiv. Voir au Sayous, *Les déistes anglais*, p. 184-185.

[4] *Lettre sur les auteurs anglais, Œuvres*, t. VI, p. 565.

Évangile de Jésus-Christ n'est pas une relation histo-
e d'événements réels, par exemple, le Christ a souffert,
t mort, il est ressuscité, il est monté aux cieux, etc...
faits ne sont point l'Évangile de Jésus ni en tout ni en
ie. Luc, VII, 22 : *Allez, et dites à Jean ce que vous avez*
i entendu, comment les aveugles voient, les boiteux mar-
ht, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les
ts ressuscitent, l'Évangile est prêché aux pauvres, etc.
is voyons ici que l'Évangile était prêché aux pauvres par
Christ lui-même, antérieurement aux faits auxquels je
is de faire allusion; par conséquent, ces faits, ou bien
doctrines qu'on fait reposer sur eux (comme celle de la
sfaction du Christ, ou de son intercession, ou autre sem-
ble), ne peuvent être une partie de cet Évangile [1].

Ainsi, d'après Thomas Chubb, le Sauveur ayant
ché l'Évangile aux pauvres avant sa passion, sa ré-
rection et son ascension, il s'ensuit que ces trois
stères ne font pas partie de son Évangile. L'auteur
tinue :

Encore un exemple. Le Christ changea l'eau en vin, il
dit la vue aux aveugles, les pieds aux boiteux, la vie
morts, etc. Ce sont là des événements qui étaient pro-
s à éveiller l'attention de ses auditeurs et à donner du
ds à sa prédication comme à son ministère; néanmoins
relation de ces détails ne fait point partie de son Évan-
. L'histoire de ces faits, si elle est bien attestée, peut
alléguée comme une preuve de la divinité de la mission
Christ, mais cette histoire, en tant qu'elle n'est qu'un

[1] Th. Chubb, *The true Gospel of Jesus-Christ*, p. 43-44.

récit de faits pareils, ne peut pas être une partie de cet mission; par conséquent elle ne peut pas être une partie l'Évangile du Christ. Cela est évident d'après le texte q j'ai déjà cité, Luc, VII, 22, dans lequel l'opération de mir cles et la prédication de l'Évangile aux pauvres sont cons dérées et présentées par le Christ comme deux choses diff rentes. L'Évangile de Jésus-Christ était cette doctrine qu prêchait..., et non aucune histoire de faits relatifs à personne ou à son ministère[1].

Cependant, dans son *Véritable Évangile*, Chubb n se prononce pas sur la réalité des miracles du Sauveur

Je ne me charge point de prouver les faits susmentionn (les miracles). Je n'entre pas non plus dans la question d savoir si ces faits étaient un argument rigoureux et conv nable de la divinité de la mission du Christ, ou encore s tout bien considéré, ils portent avec eux un haut degré d probabilité qu'ils ont été opérés par la puissance de Die plutôt que par l'action d'un autre être : ce sont là autan de points maintenant hors de propos[2].

Le pas que Thomas Chubb ne fit point alors, il le f plus tard, et, comme tant d'autres déistes qui l'avaien précédé, il descendit peu à peu jusqu'au fond de l'abîm de l'incrédulité. Dans le *Véritable Évangile*, les mira cles lui paraissent avoir été un moyen, « s'ils sont réels d'attirer la foule autour de Notre-Seigneur, et d'excite son attention et ses réflexions sur son enseignement[3];

[1] Th. Chubb, *The true Gospel*, p. 44-45. Suivent d'autres exemple
[2] Th. Chubb, *The true Gospel*, p. 52-53.
[3] Th. Chubb, *The true Gospel*, p. 53.

.is dans ses *OEuvres posthumes*, son langage est tout tre. Dès la publication de ses premiers traités, il avait usé de reconnaître aux miracles une valeur démonslive. Si le miracle existait, disait-il dès lors, il serait acte arbitraire, produit par le bon plaisir de Dieu, ur ne pas dire par son caprice. En ce cas, rien ne us montrerait que cet acte arbitraire eût eu pour but distinguer la religion véritable de la fausse[1]. Dans *dieu aux lecteurs* de ses OEuvres posthumes, il va aucoup plus loin :

Quant aux miracles, il faut observer que ce ne sont que s marques naturelles, ou des preuves de puissance ; ils ont aucune liaison nécessaire avec la vérité, ils ne démonent donc point la véracité de l'agent qui les accomplit. ut être libre doit, selon la nature des choses, avoir la erté de faire un usage bon ou mauvais des facultés qu'il ssède, que ces facultés soient naturelles ou surnaturelles. pposé que j'aie *naturellement* une force physique égale celle de Samson, comme je suis libre, il doit dépendre de oi d'en user bien ou mal et de m'en servir à tel propos 'il me plaira. De même, supposé que je sois investi d'un ouvoir *surnaturel* d'opérer ces miracles, égal à celui de int Paul, comme je suis libre, il doit dépendre de moi, ns ce cas comme dans le précédent, d'user de ce pouvoir rnaturel bien ou mal et de m'en servir à tel propos qu'il e plaira. Et supposé que j'emploie ce pouvoir comme un gument pour établir la vérité d'une proposition, cette proosition ne serait pas, ne pourrait pas être prouvée par là, ar e qu'il dépendrait de moi de me servir de mon pouvoir

[1] *Collection of tracts*, Treatise XVIII, p. 221 et suiv., etc.

de thaumaturge en faveur de l'erreur comme de la vérité et parce qu'aucun témoin des faits ne serait capable de discerner si c'est en faveur de l'une ou de l'autre que j'ai exercé ma puissance. Dire que Dieu ne souffrirait point que j'abusasse de mon pouvoir est absurde. Dieu peut, s'il lui plaît, anéantir mon être ou ma faculté d'agir, il peut me retirer ce qu'il m'a donné, mais il ne peut pas me donner une faculté et m'empêcher, en même temps, de m'en servir; ce serait une contradiction [1].

Le sophisme est ici palpable : l'auteur oublie que le don des miracles est une grâce, non une faculté; que Dieu est doué de prescience et sait que le thaumaturge n'usera que selon les vues divines du pouvoir qui lui est confié. Chubb n'en conclut pas moins que c'est à la raison humaine à juger de « la crédibilité des faits eux-mêmes [2]. »

Après avoir posé ces principes, Thomas Chubb n'hésita pas à les appliquer aux miracles de Jésus-Christ. L'examen des prodiges évangéliques les lui rend suspects. En effet, ils mettent Jésus en contradiction avec lui-même, en lui attribuant des actes contraires à son caractère général et au but de sa mission :

Dans ces cas, il doit avoir été mal dépeint et l'on a fait gravement injure à son caractère. [Ainsi Jésus est venu pour sauver les pécheurs aussi bien que les justes. Saint Marc nous le présente donc sous de fausses couleurs, quand il lui fait dire que les Apôtres seuls doivent connaître le

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 177-178.
[2] *Ibid.*, p. 179.

stères de Dieu et que le peuple ne peut apprendre les ets célestes que sous le voile des paraboles. Bien moins ore peut-on admettre ce que raconte le même évangé- e que le Sauveur, ayant chassé une légion de démons corps d'un possédé, leur permit d'aller dans un troupeau viron deux mille porcs qu'ils noyèrent]. Que le Christ prêté la main à un si grand mal que celui-là, c'est-à- à la mort de tant d'innocentes créatures, au grand mmage de leurs propriétaires..., c'est si contraire à la duite ordinaire du Christ... que cette histoire est tout à incroyable[1].

L'écrivain déiste admet d'ailleurs l'idée universelle- ent répandue aujourd'hui parmi les incrédules au sujet s possessions :

Ce fait de l'expulsion des démons me semble fondé sur e erreur vulgaire qui était alors dominante chez les Juifs, voir que tous les désordres de l'intelligence humaine qu'on pelle communément frénésie ou folie étaient produits par être méchant invisible, qui avait pris possession de la rsonne atteinte de ce mal... Quand le Christ guérissait malade de cette espèce, les historiens, conformément x opinions courantes, disaient qu'il avait chassé les dé- ons qui les tourmentaient, lorsque, en réalité, il semble avoir fait autre chose que chasser la maladie naturelle que us avons mentionnée[2].

Le miracle des noces de Cana ne trouve point grâce x yeux de Thomas Chubb pour des raisons analogues :

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 180, 182-183.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 183.

il est contraire au caractère du Christ. « Je conclus dit-il, que c'est une pièce historique fausse ou qu'elle été faussement racontée, ce qui revient au même pou ma thèse... Fournir du vin à des hommes qui avaien déjà bu, leur donner le moyen de commettre des excè c'est pour moi très improbable[1]. » L'histoire du figuie stérile, rapportée par saint Marc et par saint Matthieu paraît bien plus improbable encore :

Se mettre en colère, témoigner une grande irritation co tre un arbre, pour être ce qu'il était, c'est-à-dire sa fruit, quand cet arbre n'avait ni le pouvoir ni la volonté d' tre autrement qu'il n'était, c'est une perversion tellemen ridicule des passions humaines qu'aucun homme qui se res pecte ne voudrait se rendre coupable d'un tel oubli de lu même; et agir ainsi aux dépens du miracle, c'est assuréme une application indigne du pouvoir miraculeux[2].

De pareilles objections contre le surnaturel ne mon trent pas une grande largeur d'esprit. Chubb ne sais les choses que par leur petit côté. Qu'est-ce qui empê chait Notre-Seigneur de se servir de l'exemple d'u arbre stérile pour donner à ses disciples une grand leçon morale? Autant vaudrait lui reprocher ses para boles.

Chubb semble d'ailleurs sentir lui-même la faibless de son argumentation, car il finit par attaquer la créd bilité des récits miraculeux des Évangiles, sous le pr

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 187-188.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 189-190.

» qu'ils ne s'étaient pas accomplis dans les villes,
s dans les parties les plus obscures de la Judée. Il
udait ainsi aux exigences de notre époque qui devait
mer une commission scientifique, formée de mem-
s de l'Institut, pour vérifier les miracles. L'écrivain
te les juge enfin suspects, parce que le récit en a
écrit longtemps après l'événement[1].

'il traite ainsi les Évangiles, il ne ménage pas davan-
e les Actes des Apôtres. « Ce livre des Actes, dit-il,
tient des récits qui ont plus l'air de fictions que de
s réels; du moins les récits semblent-ils avoir toutes
marques qui font juger un fait incroyable, par exem-
, ce qu'on appelle ordinairement la descente du
nt-Esprit. » Le miracle du don des langues est inad-
sible. Il en est de même des guérisons surnaturelles
rées par saint Paul et par saint Pierre. « Chasser les
nons, guérir les maladies au moyen de mouchoirs et
tabliers, ressemble trop à une jonglerie et semble
ux convenir à la fraude et à la supercherie qu'à l'hon-
eté et à la vérité, ou à l'honneur de la Divinité su-
me. » Chubb en vient ainsi à nier l'authenticité des
es. « Cette histoire des Actes des Apôtres, dit-il, a
isemblablement été le produit du second siècle, pen-
i lequel, selon les savants, la fraude et la supercherie
nt fréquentes[2]. »

rend responsable de ces fraudes du second siècle

Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 202-203. Il n'admet
urs que comme probable l'existence de Jésus et « le gros »
énements de sa vie. *Ibid.*, p. 41-42.
Th. Chubb, *Posthumous Works*, p. 212, 214-216, 266, note.

l'apôtre saint Paul. Autant Thomas Morgan avait exal
le docteur des Gentils, autant Chubb l'attaque et le d
nigre. Il lui reproche souvent sa dissimulation. « Aucu
principe, dit-il, ne peut justifier la fourberie conseill
par saint Jacques et les anciens, et pratiquée par sai
Paul, [quand il alla au temple, après ses première
missions]. Cette dissimulation inaugura et prépara pr
bablement la voie à ces fraudes pieuses qui, selon le
savants, furent si nombreuses au second siècle, et, e
vérité, elles semblent par là justifiées ou au moins favo
risées... Assurément, saint Paul doit avoir agi d'apr
ce principe que, dans certains cas et dans certaines ci
constances, la vérité n'oblige pas et peut céder la plac
au mensonge et à la dissimulation, car autrement so
honnêteté et sa probité en plusieurs occasions ne se
raient pas indemnes[1]. »

Ainsi, en définitive, les miracles des Apôtres ne prou
vent pas plus que ceux de Notre-Seigneur en faveur d
la divinité de la révélation. Les prophéties prouven
elles davantage? Nullement. Les illuminations extraor
dinaires, les impressions divines dans une âme sont dan
gereuses autant qu'inutiles, parce qu'on ne peut les di
tinguer des impressions naturelles; la raison est un guid
bien plus sûr[2].

L'auteur déiste conteste même à Dieu, au moye
d'une logomachie, la prescience de l'avenir, quand il s'a
git des futurs contingents produits par des êtres libres

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 92, 235.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. I, p. 109.

e mot prophétie, employé dans le sens le plus restreint,
à exprimer la prédiction des événements qui ne peuvent
être prévus au moyen de la connaissance antérieure et
faite de la constitution de la nature et de toutes les lois
lesquelles le monde naturel est gouverné. Que Dieu pré-
tout ce qui peut être connu à l'avance dans la nature,
t là, je pense, un point qui ne peut souffrir aucun doute,
s ce qui est sujet à discussion, c'est si les événements
résultent de l'activité humaine ou en dépendent sont
naissables à l'avance dans la nature[1].

Voilà un premier doute soulevé contre les prophéties.
omas Chubb consent toutefois à n'en pas tenir compte,
l veut bien admettre que Dieu connaît tout l'avenir
peut le révéler à des créatures. Mais que conclure de
Que telle doctrine est divine? Nullement. Supposons
un homme annonce, comme une vérité qui lui a été
élée, que la planète Saturne est habitée de même
la terre par diverses espèces d'animaux et qu'il
ne comme preuve de la vérité de sa révélation, cette
phétie : « Dans un temps déterminé, trois rois du
tentrion réuniront leurs forces, ils envahiront la
nde-Bretagne et en feront la conquête[2]. » Au mo-
ni où cette prédiction est faite, elle est indubitable-
nt incertaine, comme la proposition qu'elle a pour but
former. Voilà donc une chose incertaine qui est des-
ée à prouver une autre chose incertaine. Peut-on la
sidérer comme une véritable preuve? — L'écrivain
ste ne songe pas que les prophètes faisaient des mi-

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 140.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 141-142.

racles ou des prophéties qui s'accomplissaient sans r
tard, pour prouver la véracité de celles qui étaient
longue échéance, et il conclut de là que toute prophéti
étant douteuse par sa nature même, est incapable d'
tablir la vérité de la révélation.

C'est bien pis encore, ajoute-t-il, quand la prophét
est en termes « ambigus, obscurs, hiéroglyphiques,
comme cela arrive le plus souvent. Alors on ne pour
même point savoir au juste ce qui a été prédit. La pr
phétie, par la nature des choses, n'est donc point ap
à prouver l'existence de la révélation. Celles que l'
applique à Jésus-Christ sont si louches et si peu claire
qu'elles n'ont aucune valeur démonstrative[1].

Quant aux prophéties contenues dans le Nouveau Te
tament, elles ne valent pas mieux que celles qu'on cro
découvrir dans l'Ancien. Par exemple, celle du retou
de Notre-Seigneur, dans les nuées du ciel. « Elle e
plutôt une difficulté qu'un secours dans la cause qu'o
veut lui faire soutenir, » car les Évangiles annoncen
que ce retour est proche et il n'a pas encore eu lieu
En réalité, Jésus ne prédit rien, pas même l'abolition d
la loi de Moïse ni la conversion du monde que devaien
opérer ses Apôtres. Son intention était que ses disciple
prêchassent l'Évangile uniquement aux Juifs de la Pa
lestine et de la dispersion, et c'est ainsi que l'avait com
pris saint Pierre, à qui avaient été confiées les clefs d
royaume du ciel; mais saint Paul modifia et change

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, p. 145, 152 et suiv.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 159-160 *bis*.

t[1]. Il n'y a donc aucune véritable prophétie dans le uveau Testament, et le Christianisme est complète- nt dépouillé de son auréole surnaturelle.

homas Chubb était ainsi arrivé peu à peu, avec sque tous les autres déistes anglais, à mettre la gion de Jésus-Christ sur le même rang que l'isla- me, sinon au-dessous. La Sainte Écriture n'est pas s inspirée que le Koran, et le Koran que la Sainte iture[2], nous dit-il lui-même. Il ajoute :

La Bible est une collection d'écrits, qui, du moins en parence, sont très confus ; elle offre à notre imitation les mples de personnages dont la vie est composée d'actions nes et mauvaises; elle contient des doctrines qui pa- ssent contradictoires, dont les unes sont très déshonoran- pour Dieu, les autres très injurieuses pour les hommes; impose des préceptes dont le sens est pour le moins dou- x et, par conséquent, sujet à dispute ; les avocats mêmes la Bible, les hérauts de ses mérites ne jugent pas à pro- de régler leurs actions d'après le sens littéral et le plus ie de ces prescriptions[3].

conclut de là qu'il est impossible aux particuliers discerner le véritable sens de la Bible, que le prin- de l'examen individuel posé par les protestants ne t avoir d'autre résultat que le trouble et la confusion, nfin que l'Église romaine est seule logique en déter-

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, p. 167-169, 172.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. III, p. 40, 31.
[3] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. I, p. 56-57.

minant, au nom de l'autorité infaillible, le véritat
sens de l'Écriture. Mais il n'a garde pour cela de
faire catholique. Il propose une sorte d'indifférentis
religieux. « Les formes extérieures des religions so
multiples et diverses, et s'il y a plus à gagner sous u
forme que sous une autre, la question est pourquoi
clergyman ne pourrait pas accepter le passage d'u
forme extérieure de religion à une autre, de même qu
consent à passer d'une paroisse ou d'un évêché à
autre? » Toutes les religions ont du bon et du mauvai
le mahométisme comme le Christianisme[1] :

La religion étant de création humaine, toutes les rel
gions sont également vraies, quelles que soient les différe
ces qui les distinguent pour la personne ou le parti qui l
embrasse... Si [l'examen de la doctrine musulmane] ava
pour résultat de me convertir au mahométisme, et de n
faire quitter un parti religieux pour en suivre un autre,
ne ferais qu'abandonner une forme extérieure de religi
pour en prendre une autre à la place; ce qui, je pense, n
serait en réalité aussi peu profitable qu'une conversion q
consisterait à me faire quitter un habit rouge pour me co
vrir d'un habit bleu[2].

Si ces principes étaient exacts, la vraie religion vari
rait avec les pays. On devrait être protestant à Londre
catholique à Rome, musulman à Constantinople
bouddhiste dans l'Inde. Mais on peut dire que le déis

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. I, p. 35, 36-37.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, p. 295 (Cf. p. 294 et suiv.
t. II, p. 32-33.

lais a condamné sans le vouloir ses propres doctri-
, quand il a écrit dans ses *Œuvres posthumes :*

i la révélation pouvait me fournir des connaissances
es, une meilleure règle de vie, de plus puissantes exci-
ons à la pratique de la vertu et de la vraie religion que
'en possède maintenant, et me rendre ainsi plus sage et
lleur, alors, je le reconnais, la croyance (à la révélation)
serait avantageuse en proportion du progrès qu'elle me
it accomplir [1].

Qui donc peut nier que le Christianisme n'ait fait
omplir des progrès à la science de la morale? Tho-
s Chubb osait prétendre, il est vrai, que sa raison
it été pour lui un meilleur maître que l'Écriture,
is ses écrits lui donnent le démenti le plus formel. Sa
son, « ce guide infaillible, cette règle éternelle et
ariable du bien et du mal [2], » comme il l'appelle,
ait amené à nier la Providence particulière, à aban-
ner la prière, à douter de la spiritualité et de
mmortalité de l'âme, à restreindre le jugement dernier
ne petite partie de l'espèce humaine, à soutenir que
u ne demanderait compte que des péchés publics, et
des fautes purement personnelles, ou des injures
es soit à Dieu soit à des particuliers. L'Écriture est
rément un meilleur guide moral que la raison de
bb, puisqu'elle nous enseigne à éviter tout ce qui
mauvais, même les pensées et les désirs coupables,
u'elle nous apprend qu'il y a une autre vie pour ser-
le sanction à la vie présente.

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 32.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. III, p. 249.

CHAPITRE IX.

LORD BOLINGBROKE.

Henri Saint-John, vicomte de Bolingbroke (1678-1751), est plus connu comme politique et ministre d'État que comme philosophe et déiste. Il fut néanmoins au siècle dernier, l'un des propagateurs les plus néfastes de l'irréligion, par ses exemples, par ses écrits et plus encore par les idées qu'il inocula à Voltaire, devenu, sur plusieurs points, son trop fidèle disciple et comme le truchement de sa pensée. Les historiens anglais s'accordent aujourd'hui à reconnaître que lord Bolingbroke eut un caractère méprisable[1]. Doué du talent de la parole et de l'intrigue, il parvint aux premières dignités de l'État sous la reine Anne, mais il mérita justement de les perdre[2], en recourant au

[1] Voir R. Harrop, *Bolingbroke*, in-8°, Londres, 1884; M. Brosch, *Lord Bolingbroke und die Whigs*, in-8°, Francfort, 1883.

[2] Les paroles par lesquelles son père accueillit son élévation aux honneurs montrent l'idée qu'il avait de l'honnêteté et de la probité de son fils : « Ah! Harry, lui dit-il, j'avais toujours dit que vous seriez pendu, mais je vois maintenant que vous serez décapité. » Allibone, *Critical Dictionary of English literature*, t. 1, p. 21. En Angleterre, ceux qui subissent la peine capitale sont pendus s'ils sont roturiers ; ils ont la tête tranchée, s'ils sont lords. Si Henri Saint-John, devenu lord Bolingbroke, ne fut pas décapité en effet, il fut du moins condamné à l'être.

ns les plus vils pour s'en assurer la possession ou les recouvrer, après en avoir été dépouillé. Juste- obligé de fuir d'Angleterre pour cause de trahison, fugié au château de la Source, près d'Orléans, avec mme, la marquise de Villette, nièce de Madame de tenon, il eut Voltaire pour commensal. Plus tard, etour dans sa patrie, il y accueillit encore l'écrivain tique, qui avait été forcé de quitter la France.

olingbroke n'est ni un savant ni un philosophe; un homme du monde, sceptique, léger, railleur. me Shaftesbury, il appartient à la haute aristo- e anglaise; comme lui, il voulut faire la guerre à eligion et à l'Écriture à coups de traits d'esprit, , différant en cela de l'auteur des *Caractéristiques*, avait aucune idée arrêtée et sérieuse et il lui était ieur comme écrivain, quoiqu'il fût le premier ora- de son temps. Ceux-là même qui lui décernent le de grand prosateur dans ses écrits politiques et le ent à côté d'Addison, reconnaissent que son style âche, lourd, fatigant dans ses œuvres philosophi- . Il mériterait à peine d'être mentionné, sans uence qu'il exerça sur les incrédules de notre pays. de temps après sa mort, on demandait en Angle- e : « Qui donc lit Bolingbroke? » On le lit aujour- i moins que jamais[1]. Mais Voltaire, qui prétendait

[1] Voir *Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. IV, 1876, p. 7. Mal- chargé d'éditer les Œuvres de Bolingbroke après sa mort, croyait le- seraient pour lui une fortune et refusa d'accepter trois mille s terling que lui en offrait un libraire. Il lui fallut plus de ..us pour rentrer dans ses frais. Ch. de Rémusat, *L'Angleterre*

que « personne n'a jamais écrit rien de plus fort[1], » de ses œuvres tout ce qu'elles contenaient contre Écritures, et Voltaire fut beaucoup lu[2].

Les déistes antérieurs à Bolingbroke avaient, pou plupart, respecté la religion naturelle, tout en attaqu la religion révélée. L'ancien ministre de la reine An ne respecte rien. Pour lui, comme pour Machiavel, religion n'est qu'un *instrumentum regni,* un expédi politique pour gouverner les masses, dans lesquelle ne voit qu'un être bestial. Il n'est pas athée, car il adr expressément l'existence de Dieu, mais ni la Provide ni les attributs de Dieu ni l'immortalité de l'âme ne semblent démontrés. La révélation n'existe pas et peut pas exister. « C'est un blasphème d'affirmer que Écritures sont divinement inspirées[3]. » L'authenti des livres mosaïques n'est nullement établie. Ce qu racontent est incroyable. Les récits du Pentateuc rappellent ces romans de chevalerie qui faisaient délices de don Quichotte et, à son avis, ceux qui

au XVIII^e siècle, 1856, t. I, p. 430. Bolingbroke avait préparé gneusement ses œuvres pour l'impression, mais pour en esquive responsabilité, il avait chargé Mallet de ne les publier qu'après mort, ce qui a fait dire à Johnson : « C'était un coquin et un p tron : un coquin pour avoir chargé une espingole contre la relig et la morale ; un poltron, car il n'a pas eu le courage de faire lui-même, et il a laissé une demi-couronne à un mendiant d'É sais, pour lâcher la détente après sa mort. » *Ibid.*, p. 431.

[1] *Lettre sur les auteurs anglais*, *Œuvres*, 1853, t. VI, p. 564

[2] Voltaire attribua même à Bolingbroke ce qu'il n'avait pas é comme l'*Examen important de Milord Bolingbroke*, l'une des vres les plus impies du patriarche des incrédules.

[3] Bolingbroke, *Works*, 5 in-f°, Londres, 1754, t. III, p. 299.

nt véridiques ne sont pas moins fous que le chevae la Triste Figure, car autant vaut citer l'archee Turpin que l'historien Moïse. Comment ajouter ix miracles que raconte l'Exode? S'ils avaient eu éellement, ils auraient produit plus d'effet. La relisraélite s'appuyait comme tant d'autres sur des les fictifs et sur des traditions fausses. « Il y a des ues de l'origine humaine des Écritures où se tra- nt clairement la fraude et l'imposture... Elles ne pas plus divines que les Écritures des Égyptiens. » qui essaient de justifier la Bible ont « aussi mauœur que mauvaise tête ; ils auraient beau passer saints, ils sont presque des athées... Il y a des s si grossières et des mensonges si palpables pres- chaque page de l'Écriture, toute sa teneur est qu'aucun homme qui admet l'existence d'un Être me parfait, ne peut croire que ce soit là sa parole... moignage de Moïse ne peut donc pas être réputé rique [1]. » Cependant ce que Bolingbroke reproche ut à l'auteur du Pentateuque, c'est l'idée qu'il se le Dieu :

mi les superstitions mosaïques, il y en a une qu'on ne reprocher ni aux Égyptiens ni à aucun autre peuple , et qui surpasse tout ce que ces derniers ont admis us extravagant... C'est celle par laquelle l'Être Su- e est représenté comme ayant pris un nom... par leil pourrait être distingué comme le Dieu tutélaire

[1] *Works*, t. III, p. 280, 283, 306, 298, 308.

d'une famille d'abord et puis d'une nation particulière l'exclusion de presque toutes les autres[1].

Et généralisant ailleurs ces reproches, il dit en t mes plus inconvenants encore :

L'Être éternel et infini est représenté dans les histoi juives et dans tout leur système religieux, comme un D tutélaire local, qu'on porte dans une malle ou qui rés dans un temple... Les Juifs s'accoutumèrent ainsi à trai familièrement l'Être Suprême et à s'imaginer qu'il se fai liarisait avec eux; ils se figurèrent qu'il recevait leurs crifices, qu'il écoutait leurs prières, quelquefois au moi aussi grossièrement que Lucien représente Jupiter... [Écritures] imputent à la divinité des choses qui serai une honte pour l'humanité... Le système juif contenait tels exemples de partialité dans l'amour et dans la haine, colère furieuse, de vengeance impitoyable, dans une l gue série de jugements arbitraires, qu'aucun autre peu de la terre, celui-là excepté, ne les aurait pas attribués ne dirai point à Dieu, mais aux pires de ces monstres sont quelquefois supportés ou envoyés par Dieu, pour p de temps, afin de punir les iniquités des hommes[2].

On voit que Bolingbroke apporte en faveur de thèse plus d'injures que de raisons. Il ne mérite do pas d'être discuté. Le seul point qu'il soit à propos relever dans ses attaques contre le Pentateuque, pa qu'il a trouvé un certain nombre d'adhérents, c'est q

[1] *Works*, t. IV, p. 33-34 ; cf. t. III, p. 304.
[2] *Works*, t. IV, p. 463 ; t. III, p. 299 ; t. V, p. 515.

rès lui, ce qu'il y a de bon et de vrai dans la religion
ique, ce sont des dépouilles de l'Égypte. Il em-
te cette idée à Shaftesbury qu'il a souvent copié.

e les Juifs aient admis l'unité de Dieu, c'est vrai;
braham ait pu apprendre ce dogme parmi les Égyp-
..., c'est vrai également; mais il ne suit nullement de
ie lui ou ses descendants aient adoré le vrai Dieu [1].

a religion des Hébreux fut empruntée aux Égyp-
:

and Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, —
ession étrange mais très théologique, — les descen-
s d'Abraham avaient oublié leur Dieu et étaient devenus
otiens, c'est-à-dire adonnés aux superstitions égyptien-
Dieu s'accommoda alors, comme de savants théologiens
l'assurent, à la plupart de leurs préjugés superstiti-
, et de fait beaucoup d'usages religieux des Israélites
ssent avoir été les mêmes que ceux des Égyptiens.
, quelques théologiens sont assez sincères pour avouer
les Juifs empruntèrent aux Égyptiens, tandis que le
grand nombre soutiennent le contraire et veulent nous
uader que tout le monde païen a été éclairé par la
e du Tabernacle [2].

uant au Nouveau Testament et au Christianisme,
gbroke a exprimé sur ce sujet des opinions tout
contradictoires. Ses écrits posthumes sont à cet
beaucoup plus violents et plus impies que les

...ks, t. III, p. 298-299. Cf. p. 308 ; t. V, p. 195.
... Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 405.

écrits qu'il avait publiés avant sa mort. Il dit dans s
Essais :

Qu'il y ait beaucoup d'expressions ambiguës, beauco
de paroles obscures dans les Évangiles, qu'il y ait beauco
de dogmes que la raison n'aurait jamais enseignés
qu'elle est incapable de comprendre maintenant qu'ils sc
enseignés, c'est là ce qu'on ne peut nier. Que dis-je? L'
prit humain a fait jusqu'ici et fera toujours en vain les p
grands efforts pour ramener l'économie du plan divin da
la mission du Christ et de la rédemption de l'homme à
système sans incohérences, intelligible, raisonnable,
doctrines et de faits... [Pour qui n'examine que superfici
lement les choses, le Dieu du Nouveau Testament par
plus acceptable que celui de l'Ancien. Et pourtant], som
toute, le caractère moral attribué à l'Être Suprême par
théologie chrétienne diffère peu de celui que lui attribue
théologie juive. La différence est plus apparente que réel
et si l'une lui attribue des accès de colère violente et sc
daine, l'autre lui attribue un esprit vindicatif qui se sat
fait lentement et en silence[1].

C'est surtout à saint Paul que s'en prend Boli
broke. Il le traite de dissimulé, comme l'avait
Chubb. « Nous avons sa parole pour cela, dit-il, il s
vante[2]. » La doctrine de cet Apôtre n'était pas la mê
que celle de son prétendu maître :

L'Évangile du Christ est une chose, l'Évangile de sa
Paul... en est une autre... Saint Paul était un paraphras

[1] *Works*, t. IV, p. 318; t. V, p. 532.
[2] Bolingbroke, *Essay the fourth*, § VII, *Works*, t. III, p. 307.

fus, un commentateur cabalistique, au moins autant aucun rabbin ancien ou moderne... Nous pouvons l'ap-er le père de la théologie officielle... L'Évangile origi- était un système de foi et de pratiques simples, appro- à tous les temps et proportionné à toutes les intel-ences. L'Évangile de saint Paul, si l'on peut dire qu'il approprié autant que les autres à tous les temps, ne ut en tout cas être regardé comme proportionné à toutes intelligences... Comment saint Paul a pu écrire d'une nière confuse et inintelligible, lui qui était illuminé par sprit Saint afin d'éclairer les gentils et qui recevait tout qu'il enseignait par révélation immédiate, ce sera tou-rs un problème difficile à résoudre[1].

Bolingbroke a une telle aversion pour saint Paul qu'il jusqu'à le compter parmi les fous, en compagnie de nt Augustin, de Malebranche et de l'évêque de oyne[2].

En résumé, d'après lui, le Nouveau Testament ren-me deux évangiles différents, qui se contredisent n l'autre, celui du Christ et celui de saint Paul. Le ristianisme, dans sa simplicité native, tel qu'il fut seigné par Jésus, est une institution bienfaisante, on peut considérer comme une seconde promulga-n de la loi naturelle ou plutôt de la théologie de Pla-. La morale qu'il enseigne est pure, mais elle ne ère pas de celle des philosophes de la Grèce; quel-es-unes de ses prescriptions sont d'ailleurs en désac-rd avec la loi naturelle. Quant à ses dogmes, plu-

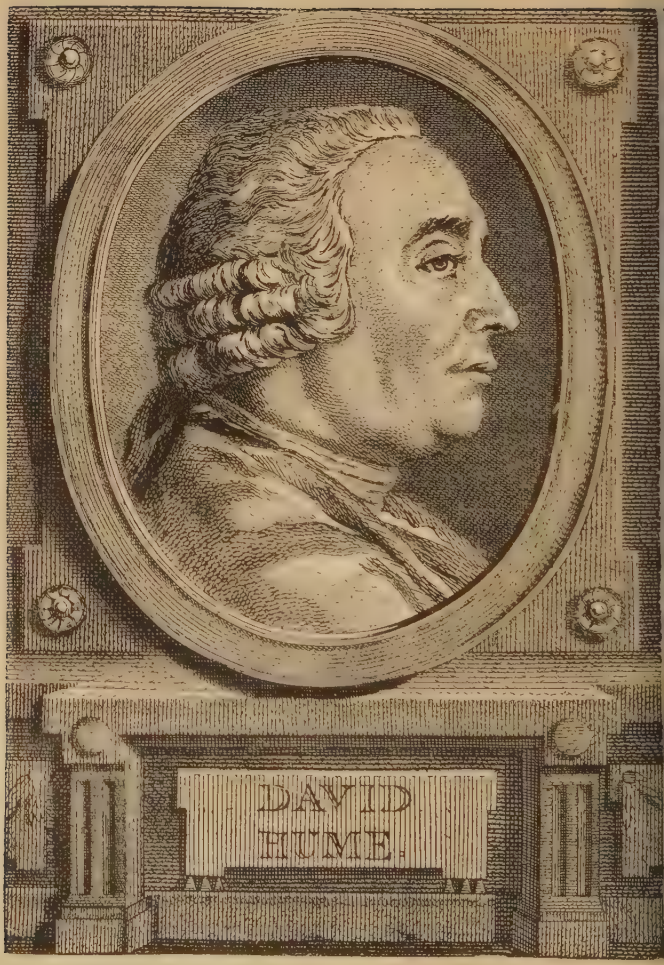
[1] Bolingbroke, *Essay the fourth*, § VII, *Works*, t. III, p. 312, 327, 330.
[2] Bolingbroke, *Essay the second*, § XII, *Works*, t. III, p. 172.

sieurs d'entre eux, tels que nous les lisons dans les Évangiles, comme la rédemption des hommes par la mort du Sauveur, la vie future avec ses récompenses et ses châtiments, sont absurdes et inconciliables avec les attributs de Dieu :

Le Dieu de l'Ancien Testament récompense et punit ici-bas d'une manière visible et signalée ; il terrifie souvent par sa colère ; il réforme quelquefois. Le Dieu du Nouveau fait ici-bas peu de différence entre ceux qu'il approuve et ceux qu'il désapprouve, si peu qu'il est accusé pour cela d'injustice ; mais il est en attente pour punir les coupables, plus tard, en se vengeant sans pitié, par des tourments éternels, lorsqu'il n'est plus temps de terrifier, parce qu'il n'est plus temps de réformer[1].

Bolingbroke, on le voit, n'était ni un critique ni un philosophe. Il fit une guerre de partisan dans sa patrie. Le plus grand mal qu'il produisit, ce fut de communiquer son esprit d'impiété à son ami Voltaire. Ses écrits ayant causé peu d'émotion dans la Grande Bretagne, on ne continua point les poursuites judiciaires qu'on avait commencées contre eux après la publication de Mallet. Leland les réfuta en détail, dans ses *Lettres sur les écrivains déistes,* au moment de leur apparition, mais il n'eut pas d'imitateurs ; il était inutile de combattre un ennemi qui ne pouvait faire aucun mal.

[1] Bolingbroke, *Fragments*, § LXXV, *Works*, t. V, p. 532-533.



31. — David Hume.

CHAPITRE X.

HUME ET LE SCEPTICISME PHILOSOPHIQUE.

Le déisme anglais était condamné à mourir de la maladie du scepticisme. Bolingbroke, ce sceptique mondain, lui avait déjà imprimé la tache de son impopularité et de son manque complet de sérieux et de tenue; Hume devait lui porter le dernier coup en érigeant son incrédulité en système philosophique et en montrant ainsi à quel abîme conduisaient ces doctrines qui avaient trouvé des adeptes dans la Grande-Bretagne depuis près d'un siècle.

David Hume (1711-1776) a laissé un nom bien plus célèbre que les déistes dont nous avons jusqu'ici exposé les idées[1]. C'est que, malgré ses graves erreurs philosophiques et religieuses, il fut non seulement un métaphysicien subtil, mais aussi un historien de valeur et un économiste remarquable. Il était né à Édimbourg, et descendait de la noble famille écossaise de Home

[1] Voir Figure 31 le portrait de Hume, dessiné par N. Cochin et gravé par A.-B. Duhamel, Frontispice des « *Pensées philosophiques, morales, critiques, littéraires et politiques*, par M. Hume. A Londres, et se trouve à Paris chez la Veuve Duchesne, Libraire, rue Saint-Jacques, au Temple du Goût ». In-12.

de Douglas. Sa passion dominante fut de bonne heur la gloire littéraire. Il commença par étudier les héri tiers dégénérés de Platon, les sceptiques de l'Acadé mie; plus tard, il se pénétra des idées de Locke et d Berkeley. Il semble avoir toujours compté, pour s'assu rer le succès, objet de son ambition, sur le scandal que produiraient ses œuvres dans l'esprit des person nes religieuses, car, racontant l'échec de son premie ouvrage, le *Traité de la nature humaine,* dans son au tobiographie : « Jamais tentative littéraire, dit-il, n fut plus malheureuse; il sortit mort-né de la presse sans même réussir à exciter un murmure parmi le zélotes. »

Le *Traité de la nature humaine* parut en 1739-1740 Le but de l'auteur est de tirer les conséquences logique du sensualisme de Locke. Elles l'amènent à la négatio du principe de causalité et par là même au scepticisme Toutefois, comme devait le faire Kant quelques année plus tard, Hume recule devant les conclusions qui dé coulent de ses théories et il cherche à conserver un cer tain nombre de vérités importantes, surtout celle d l'existence de Dieu[1]. C'est ainsi que le philosophe an glais a sa place marquée parmi les écrivains déistes.

Hume est néanmoins peu connu comme déiste c

[1] Quoique la philosophie de Hume doive conduire à l'athéisme, ne fut cependant pas athée; bien plus, il ne croyait guère à l'exi tence des athées. Un soir, qu'il se promenait avec Ferguson, a mirant le ciel étoilé, il s'écria tout d'un coup, saisi d'enthousiasm et élevant les mains : « Ah! mon ami, peut-on contempler le firm ment, et ne pas croire qu'il y a un Dieu! » G. Compayré, *La philo sophie de Hume*, in-8°, Paris, 1873, p. 320.

ne critique en matière de religion; les écrits qu'il posa sur ce sujet furent même à peine remarqués de temps. Ils ont pourtant une importance réelle dans lution religieuse du siècle dernier et dans le pro- des attaques des incrédules contre les Saintes Écri- s. L'*Histoire naturelle de la religion,* qu'il publia 757, contient des idées qui ont fait depuis leur che- ; il y expose, entre autres choses, sur l'origine de la ance à l'unité de Dieu, une opinion communément ptée de nos jours par les rationalistes.

ous les déistes, sans en excepter Bolingbroke lui- ne, avaient pensé que la croyance en un seul Dieu, ce que nous appelons maintenant le monothéisme, un fait primitif. Ils niaient ou révoquaient en doute éracité des récits bibliques, mais ils admettaient que premiers hommes avaient connu le dogme de l'u- divine. David Hume inaugura la théorie du déve- oement général des idées religieuses; il imagina que olythéisme avait précédé le monothéisme et il sou- que la croyance à plusieurs dieux était la forme la naturelle et la plus ancienne de la religion. D'après le déisme ou le théisme est le fruit de la réflexion, ésultat du travail et de l'expérience des siècles :

emble certain que, conformément au progrès naturel a pensée humaine, la multitude ignorante doit se for- d'abord une idée grossière et basse des puissances su- ieures[1], avant de s'élever à la conception de cet être

[1] Sans la révélation primitive, c'est possible; avec la révélation nitive, non.

parfait qui a tout disposé avec ordre dans la nature. (
pourrait aussi raisonnablement supposer que les homm
ont habité des palais avant d'habiter des huttes et des c
banes, ou étudié la géométrie avant de faire de l'agricu
ture, qu'imaginer que la divinité fut conçue dès le comme
cement comme un pur esprit, omniscient, tout-puissant
présent partout, au lieu d'être considérée comme un êt
puissant, quoique borné, avec des passions et des appéti
des membres et des organes humains. L'esprit humain
s'élève que par degrés, et de l'inférieur au supérieur; il
se forme l'idée de la perfection qu'en faisant abstraction
ce qui ne l'est pas; discernant peu à peu ce qu'il y a
plus noble dans ses conceptions, de ce qu'il y a de pl
grossier, il applique ce qu'il trouve de plus raffiné et
plus sublime à sa divinité[1].

Pour Hume, le témoignage de la Bible, qui no
montre Dieu, le Dieu unique, créant le monde et
manifestant au premier homme, le témoignage de
Bible semble ne pas exister. « Aussi loin, dit-il, q
remontent l'écriture et l'histoire, l'humanité, dans l
temps anciens, paraît avoir été polythéiste... C'est
fait incontestable que, il y a dix-sept cents ans enviro
tout le genre humain était polythéiste[2]. » Il oublie l
Juifs. « Les Juifs étaient théistes, observe avec rais
le traducteur de Hume... La doctrine de l'unité de Die
créateur et souverain maître de l'univers, était cons

[1] Hume, *The natural History of religion*, § 1, *Philosophi
Works*, Édimbourg, 1826, t. IV, p. 438.
[2] *Ibid.*, p. 437.

e dans leurs livres[1]. » Le philosophe anglais, qui ait être suivi également sur ce point par les incré- es contemporains, nie le monothéisme, au moins nitif, des Juifs, et il dit, comme on le fait de nos rs, que leur dieu ne fut d'abord qu'un dieu local, na- nal :

« La divinité qui par amour se changea en taureau pour ver Europe, et qui par ambition détrôna son père Sa- ne, devint l'*Optimus Maximus* des païens. Ainsi le Dieu braham, d'Isaac et de Jacob devint le Dieu suprême ou éhovah des Juifs[2]. »

Nous avons eu déjà occasion de réfuter longuement erreurs sur l'origine du monothéisme en Israël et tablir que, depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ, le uple hébreu, quoique souvent infidèle, a adoré le ul et même Dieu unique, celui qu'il appelle toujours Dieu de ses pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de cob[3]. Hume ne donne d'ailleurs aucune preuve de fait ce qu'il avance. Il prétend démontrer par des consi- rations théoriques et *a priori* une assertion qui est

[1] *Histoire naturelle de la religion*, Amsterdam, 1759, p. 118. *The natural History of religion*, § VI, p. 467. Dans la première ion on lisait : « Thus, notwithstanding the sublime ideas sug- ed by Moses and the inspired writers, many vulgar Jews seem to have conceived the supreme Being as a mere topical deity nal protector. » *Ibid.*, note.

[2] *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., 1889, t. III, 7 et suiv.

purement historique et devrait être, par conséquen
historiquement établie, ce qu'il n'essaie même poin

En ce qui regarde la révélation et le surnature
Hume, de même que les déistes qui l'avaient précédé
n'admet ni miracles ni prophéties comme preuves ra
tionnelles de la religion chrétienne. Les prodiges, as
sure-t-il, n'ont aucune valeur démonstrative. A l'e
croire, les pires ennemis du Christianisme, ce sont ceu
qui veulent l'appuyer sur des faits surnaturels. Ma
par une contradiction difficile à expliquer, il affirm
néanmoins que la révélation doit reposer sur le mi
racle :

Nos principes peuvent servir à confondre ces amis dan
gereux ou ces ennemis déguisés de la religion chrétienn
qui ont entrepris de la défendre par les principes de la ra
son humaine. Notre très sainte religion est fondée sur l
foi, non sur la raison; le plus sûr moyen de la compromet
tre, c'est de l'exposer à une épreuve qu'elle n'est en aucun
façon en état de supporter. Pour rendre ce point plus évi
dent, examinons les miracles qui sont rapportés dan
l'Écriture, et, afin de ne pas nous perdre dans un cham
trop vaste, bornons-nous à ceux que nous rencontrons dan
le Pentateuque. Nous les examinerons selon les principe
de ces prétendus chrétiens, non comme la parole ou le té
moignage de Dieu lui-même, mais comme la productio
d'un écrivain ou d'un historien purement humain. Nou
avons donc à considérer ici un livre qui nous est présent
par un peuple barbare et ignorant; il a été écrit à une épo
que où ce peuple était encore plus barbare, et, selon tout
probabilité, longtemps après les événements qu'il raconte

n'est corroboré par aucun témoignage contemporain; il ssemble à tous ces récits fabuleux que toutes les nations nnent de leur origine. En lisant ce livre, nous le trouvons mpli de prodiges et de miracles. Il décrit un état du monde de la nature humaine complètement différent du nôtre; raconte notre déchéance de cet état; la longévité de nomme s'étendant à près de mille ans, la destruction du onde par un déluge, le choix arbitraire qui est fait d'un euple pour être le favori du ciel, d'un peuple dont l'auteur it partie, la délivrance de ce peuple de la servitude par s prodiges les plus étonnants qui se puissent imaginer. Eh ien! je demande que chacun mette la main sur son cœur qu'après y avoir sérieusement réfléchi, il déclare s'il ense que la fausseté d'un tel livre, appuyé sur de tels témoignages, serait plus extraordinaire et miraculeuse que ous les miracles qu'il raconte. Il faudrait cependant qu'il n fût ainsi, pour accepter son témoignage, selon les règles e probabilité que nous avons établies.

Ce que nous avons dit des miracles peut s'appliquer, ans y rien changer aux prophéties. En effet, toutes les prohéties sont de vrais miracles et en cette qualité ne peuvent tre admises que comme preuves d'une révélation. S'il 'était point au-dessus des forces de la nature humaine de rédire l'avenir, il serait absurde d'employer la prophétie omme argument en faveur d'une mission divine ou d'une utorité céleste. Ainsi, en résumé, nous pouvons conclure ue non seulement la religion chrétienne fut d'abord accomagnée de miracles, mais que, même aujourd'hui, aucune ersonne raisonnable ne peut y croire sans un miracle. La eule raison est insuffisante pour nous convaincre de sa éracité, et quiconque est poussé par la foi à lui donner son sentiment, a conscience qu'il s'opère en lui-même un acle perpétuel, qui renverse tous les principes de son

intelligence et le détermine à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience[1].

Un pareil raisonnement est la négation de la révélation et de la foi chrétienne. Hume parle ainsi après avoir cherché à établir qu'aucun miracle ne peut être prouvé, parce que l'expérience est, dit-il, notre seul guide en ce qui concerne les faits et, le miracle étant contraire aux lois de la nature, l'expérience est par là même contre le miracle. De plus, ajoute-t-il, comme confirmation décisive de son principe, en réalité il n'existe aucun exemple de miracle bien établi. Des religions opposées allèguent également en leur faveur des prodiges, preuve qu'aucun d'eux n'est vrai. Les Jansénistes appuient leur doctrine sur les merveilles opérées par le diacre Pâris : elles sont affirmées par toutes sortes de témoins non suspects, mieux établies que les miracles de l'Évangile, mais « l'impossibilité absolue et le caractère miraculeux de tels événements... en est une réfutation suffisante[2]. » Aussi le philosophe anglais peut-il sembler parler par ironie, quand il affirme sa foi chrétienne. « Ces protestations, avoue son historien lui-même, Burton, sont faites brièvement, froidement, et de manière à faire sentir à tous que si Hume croyait aux doctrines qu'il réservait, il n'y avait pas du moins son cœur[3]. »

L'auteur de l'*Histoire naturelle de la religion* a été

[1] Hume, *An Inquiry concerning the human Understanding*, § 10, *Of miracles*, dans les *Philosophical Works*, t. III, p. 153-154.
[2] *Ibid.*, p. 146-147.
[3] J. H. Burton, *Life of Hume*, Édimbourg, 1846, t. I, p. 281.

futé par John Leland[1], qui a relevé avec soin ses er-
irs philosophiques. Nous n'insisterons pas ici pour
blir les principes de la certitude et combattre le
rchonisme. Il nous suffit d'avoir montré comment,
tape en étape, le déisme d'Herbert de Cherbury a
mbré dans la négation des vérités les plus claires et
plus essentielles, qui sont le fond même de l'intelli-
nce humaine : celles des relations de la cause et de
ffet.

1. J. Leland, *A view of the deistical Writers*, t. I, p. 258-371.

CHAPITRE XI.

DE L'INFLUENCE DU DÉISME ANGLAIS EN ANGLETERRE ET HORS DE L'ANGLETERRE.

Le déisme anglais mourut avec David Hume. L
Grande-Bretagne vit paraître sans doute encore des l
vres impies; en 1799, par exemple, l'auteur anonym
de l'*Ecce homo*[1] osa écrire que Jésus était un mélang
de rêveur et de charlatan; mais l'esprit anglais e
trop positif pour que de telles injures fussent prises a
sérieux. Ce que n'avaient point fait Cherbury, Toland
Shaftesbury, Tindal, Bolingbroke, des hommes mépri
sables qui ne voyaient rien de mieux dans le Christia
nisme qu'une duperie pouvaient le faire moins encore
La tentative déiste avait décidément échoué et le trait l
plus saillant de son histoire dans le pays qui en avait ét
le théâtre, c'était son inefficacité, son impuissance.

Si les chrétiens, spectateurs attristés des assauts fu
rieux qu'on livre à l'heure présente contre l'édifice d
la religion révélée, n'avaient point les promesses de vi

[1] *Ecce homo! or a critical Enquiry into the history of Jesus Christ; being a Rational analysis of the Gospels*, Édimbourg, 179

ire de Jésus lui-même, l'histoire seule du déisme an-
ais suffirait pour les rassurer sur l'avenir. Les cham-
ons de l'erreur furent nombreux et redoutables dans
Grande-Bretagne, mais ni la ténacité ni le talent ne
vent masquer complètement le laid et le faux. Ils eu-
nt beau défigurer la vérité et farder l'erreur, ils ne
urent étouffer la foi dans le cœur des fidèles. Tous
urs efforts furent des coups d'épée dans l'eau. M.
aine l'a remarqué :

En vain, au commencement du siècle, les libres-penseurs
élèvent, quarante ans plus tard, ils sont noyés dans l'oubli.
e déisme et l'athéisme ne sont ici qu'une éruption passagère
ue le mauvais air du grand monde et le trop-plein des
orces natives développent à la surface du corps social. Les
rofesseurs d'irréligion, Toland, Tindal, Mandeville, Bo-
ngbroke, rencontrent des adversaires plus forts qu'eux.
es chefs de la philosophie expérimentale [1], les plus doctes
t les plus accrédités entre les érudits du siècle [2], les écri-
ains les plus spirituels, les plus aimés et les plus habiles [3],
oute l'autorité de la science et du génie s'emploie à les
battre. Les réfutations surabondent. Chaque année, selon
fondation de Robert Boyle, des hommes célèbres par leur
ılent ou leur savoir viennent prêcher à Londres huit ser-
ons pour établir la religion chrétienne « contre les athées,
les théistes, les païens, les mahométans et les Juifs. » Et
es apologies sont solides, capables de convaincre un esprit
béral, infaillibles pour convaincre un esprit moral. Les

[1] Ray, Boyle, Barrow, Newton.
[2] Bentley, Clarke, Warburton, Berkeley.
[3] Locke, Addison, Swift, Johnson, Richardson.

ecclésiastiques qui les écrivent, Clarke, Bentley, Law, Watt, Warburton, Butler sont au niveau de la science et de l'intelligence laïques. Par surcroît les laïques les aident. Addison compose la *Défense du Christianisme, ...* Ray, la *Sagesse de Dieu manifestée dans les œuvres de la création.* Pardessus ce concert de voix graves perce une voix stridente : Swift, de sa terrible ironie, complimente les coquins élégants qui ont eu la salutaire idée d'abolir le Christianisme. Quand ils seraient dix fois plus nombreux, ils n'en viendraient point à bout; car ils n'ont pas de doctrine qu'ils puissent mettre à sa place[1].

La résistance au déisme fut en effet solide et brillante, et les nombreux écrivains qui défendirent savamment le Christianisme purent s'attribuer à juste titre une partie de l'honneur de la victoire. « Il faut l'avouer, disait l'abbé Guénée, si l'on ne saurait nier que la religion n'ait été souvent et vivement attaquée par quelques écrivains de cette nation (anglaise), elle n'a guère été nulle autre part plus savamment défendue[2]. » Assurément tous les apologistes de la Grande-Bretagne ne soutinrent point avec le même succès la cause de la révélation. « La plupart, dit Tholuck, sont semblables à ce père de famille insensé qui, tout en criant à tue-tête : mort au voleur, jette lui-même par la fenêtre ce qu'il possède de plus précieux. Pour sauver l'écorce ils ont sacrifié le noyau[3]. » Un grand nombre, en effet, firent des con-

[1] Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 1863, t. III, p. 60-61.
[2] Dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. X, col. 1020.
[3] A. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. I, p. 163.

sions déplorables au rationalisme, et ces concessions été à la longue plus funestes que les attaques du sme. Cependant plusieurs défendirent le Christiame avec tant de force et d'éclat que l'erreur fut tersée et vaincue de l'autre côté de la Manche[1].

Par malheur, si le déisme fut presque inoffensif en gleterre, il n'en fut point de même hors de ce pays. poison fut porté en France et en Allemagne, et il fit d'innombrables victimes. Herbert, Shaftesbury aient puisé une partie de leurs erreurs en France ou ez des écrivains d'origine française; elles nous revinnt plus tard grossies et accumulées. De même que philosophes empruntèrent à la Grande-Bretagne une rtie de leurs théories politiques, de même et plus enre ils leur empruntèrent leurs hérésies et leurs imétés. Montesquieu, pendant un séjour de deux ans au là de la Manche (1729-1731), y avait étudié la liberté préparé de loin son *Esprit des lois* (1748); J.-J. Rousau avait tiré le fond du *Contrat social* (1762) de la ture de Locke et de Sidney. Il avait aussi séjourné Angleterre, comme Montesquieu, comme Voltaire. Mais c'est surtout Voltaire qui puise à pleines mains ns les écrits des libres-penseurs anglais. Il devient mi de Bolingbroke en France, pendant l'exil de ce rnier, comme nous l'avons déjà vu. Quand celui-ci fut ré dans son pays, l'auteur d'*OEdipe*, après sa sende sortie de la Bastille, en 1726, alla l'y visiter, et

[1] Sur l'état religieux de l'Angleterre pendant la première moitié x^e siècle, voir J. Stoughton, *Religion in England from 1800 1850*, 2 in-8°, Londres, 1884.

il passa trois ans dans la Grande-Bretagne. « Ce voyage ce noviciat anglais a puissamment agi sur tout Voltaire[1]. » C'était le moment où Collins attaquait les prophéties et Woolston les miracles. Une affinité naturelle attirait le chef des incrédules français vers ces ennemis de la religion. Il fit sa pâture de leurs écrits, auxquels il ajouta plus tard ceux de Toland, de Tindal, de Chubb et surtout ceux de Bolingbroke. La France devint ainsi par Voltaire la sentine de tout ce qu'il y avait de pire en Angleterre.

Ses séides ne manquèrent pas de lui prêter leur concours. Pour le seconder dans cette œuvre d'impiété et de démoralisation, ils traduisirent les principaux écrits des libres-penseurs anglais, Blount, Toland, Collins, Woolston, Chubb, Bolingbroke, Hume. Plusieurs de ces traductions parurent en Hollande; on imprima les autres à Paris, avec la connivence des autorités civiles, en mettant faussement sur le titre les noms de Londres ou d'Amsterdam. Une partie fut publiée sous forme d'articles dans l'*Encyclopédie méthodique*. La régence du duc d'Orléans, sous la minorité de Louis XV, avait été désastreuse pour la religion et pour la morale. C'est à cette époque que les productions des déistes commencèrent à se répandre parmi nous. Le cardinal de Fleury, dans les papiers manuscrits qu'il a laissés, déplore le mal que fit la littérature déiste anglaise dans notre pays pendant la régence (1715-1723). « A cette époque, dit-

[1] Villemain, *Cours de littérature française, Tableau de la littérature au XVIIIe siècle*, 4 in-12, édit. de 1854, t. I, p. 153.

une multitude de livres impies passèrent la mer, et France en fut inondée ou plutôt tous ceux qui avaient rmi nous la prétention d'être des esprits forts en fu- nt empoisonnés[1]. »

Le mal commencé sous la régence s'aggrava encore vantage plus tard et il ne tarda pas à devenir en quel- e sorte irrémédiable, comme nous le verrons bientôt. L'influence néfaste que le déisme anglais exerça en ance, il l'exerça aussi en Allemagne. Les écrits de tte école n'y furent d'abord étudiés qu'au point de vue storique et polémique[2], mais à partir de 1740, ils mmencèrent à y faire des victimes et à pervertir les prits. C'est en cette année que *Le Christianisme aussi cien que le monde*, de Tindal, fut traduit par Jean aurent Schmidt, l'un des membres les plus connus de cole philosophique de Wolf, et le même qui, six ans paravant (1735), avait publié la Bible de Wertheim, est-à-dire la Bible rendue wolfienne.

[1] Cité en allemand dans F. C. Schlosser, *Geschichte des achtzehn- Jahrhunderts*, in-8°, Heidelberg, t. I, 1836, p. 523. (L'historien emand n'a pas compris d'ailleurs le mot esprits forts.)

[2] Les principaux écrits historiques ou polémiques publiés en Al- magne sur le déisme anglais avant 1740 sont les suivants : Chris- n Kortholt, *De tribus impostoribus magnis liber*, in-12, Kiloni, 80 ; J. Musæus, *Examen Cherburianismi*, in-4°, Witebergæ, 1708; r. Matt. Pfaff, dans une dissertation de 1716 et dans sa thèse ngurale à Tubingue, 1717 (contre Collins) ; Mosheim, *De vita, is et scriptis Tolandi*, en tête des *Vindiciæ antiquæ Christiano- disciplinæ*, Hambourg, 1720 ; Lemker, *Historische Nachrich- von Woolston's Schicksalen, Schriften und Streitigkeiten*, in-8°, ipzig, 1740 ; Jöcher, *Examen paralogismorum Woolstoni* 1730, ; Christian Kortholt (junior), *Dissertation über Tindal*, Leip- , 1734.

Le wolfianisme fut l'auxiliaire et comme l'introducteur du déisme en Allemagne, parce qu'il admit avec les rationalistes anglais que la religion naturelle est immuable et que la révélation ne peut être en contradiction avec elle. J. W. Hecker publia en 1752 sa *Religion rationnelle*[1], édition germanisée des œuvres des incrédules de la Grande-Bretagne. Semler écrivit en 1759, que « la plus grande partie de la Bible n'est qu'une répétition de la religion naturelle, déjà connue auparavant de l'homme; la plus petite partie contient seulement quelques propositions par lesquelles l'Écriture Sainte se distingue de la théologie naturelle[2]. » Sur le terrain ainsi préparé par la philosophie de Wolff, le déisme fit des progrès effrayants. On peut s'en rendre compte par le grand nombre d'écrits déistes et anti-déistes publiés en Allemagne à partir de 1741[3], par l'importance que leur donnent les recueils savants et par les leçons faites dans les universités contre les progrès de l'incrédulité. Thorschmid raconte que, pendant la guerre de Sept ans, les officiers supérieurs lisaient avec ardeur les écrits de Collins et de Tindal : il en avait lui-même été témoin[4]. Laukhard, dans son autobiographie, exprime de la manière suivante l'impression que produisit sur lui *Le Christianisme aussi ancien que le monde* de Tindal :

[1] J. W. Hecker, *Die Religion der Vernunft*, Berlin, 1752.

[2] Semler, *Einleitung in die Gottesgelehrsamkeit*, en tête du t. I, de Baumgarten, *Glaubenslehre*, p. 51-57; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 449.

[3] Voir Lechler, *Geschichte des Deismus*, p. 450-451.

[4] *Versuch einer Freydenker-Bibliothek*, 1765, Vorrede.

Dieu ! avec quel plaisir et quelle attention j'ai lu ce li-
remarquable ! Comme toutes mes idées sur les mystè-
ri sur la révélation ont subitement changé ! Tous mes
es se sont soudain évanouis et ne sont plus rentrés dans
âme. Je me suis convaincu d'une certitude mathéma-
e que les mystères ne *peuvent* pas être l'objet de la
.; que Jésus et les Apôtres n'ont rien enseigné de pareil,
s seulement la religion naturelle, embellie çà et là par
ques images empruntées à l'antique langage métapho-
e des Orientaux, images transformées plus tard en
tères...; que le Nouveau Testament n'a eu qu'une va-
locale et temporelle, et qu'il est inférieur à la morale
ristote, au *De officiis* de Cicéron et à d'autres écrits mo-
de ceux qu'on appelle les païens[1].

'exemple de Frédéric II contribua puissamment au
cès des livres des incrédules. Le sensualisme de
ke augmenta aussi le mal en Allemagne, comme il
ait fait en Angleterre. Les chefs du rationalisme
utre-Rhin, Baumgarten, Semler, Ernesti, Michaelis
parlent de Locke qu'avec vénération. Baumgarten,
content de louer Locke, se servit de la publication
es *Nouvelles* comme d'un moyen de propagande en
eur des déistes anglais et se donna pour mission de
e connaître leurs écrits[2]. L'influence considérable
ses talents et ses nombreux travaux en tout genre
aient acquise, non seulement sur ses élèves de l'u-

[1] Dans Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 31-32.
[2] S. J. Baumgarten, *Nachrichten von der Hallischen Bibliothek* (anne), 8 in-8°, Halle, 1748-1751 ; *Nachrichten von merkwürdigen Büchern*, 12 in-8°, Halle, 1752-1757.

niversité de Halle, mais dans toute l'Allemagne, tourn
ainsi au détriment de la religion en faveur de l'incréd
lité. Semler et J. D. Michaelis marchèrent sur ses trace
Ce dernier savant ayant fait un voyage en Angleterr
ses collègues de l'Université remarquèrent à son retou
que ses sentiments religieux s'étaient bien refroidis.

Les réfutations anglaises des déistes qu'on traduisi
en allemand contribuèrent elles-mêmes, ainsi qu'E
nesti en a fait la remarque, au progrès de l'incréduli
au delà du Rhin, parce qu'elles faisaient trop de con
cessions à l'erreur. Plusieurs des traducteurs de ce
livres, comme Zollikofer, Rösselt, Spalding, Jerusa
lem, furent eux-mêmes plus ou moins rationalistes. Tho
luck avait donc bien raison de dire : « Il vaudrait l
peine de recueillir les idées des déistes anglais en cr
tique, en exégèse, sur le dogme, la morale et l'histoir
ecclésiastique; on se convaincrait ainsi bien vite qu'il
a très peu d'opinions rationalistes qui appartiennent ex
clusivement à notre époque[1]; » la plupart ont pris nais
sance sur le sol de la Grande-Bretagne. Ainsi au mo
ment où le déisme déclinait et expirait dans les lieu
où il avait vu le jour, il commençait à dominer e
France et en Allemagne. C'est dans ces deux pays qu
nous devons suivre maintenant son histoire.

[1] A. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. I, p. 24.

LIVRE TROISIÈME.

ES ATTAQUES DES PHILOSOPHES FRANÇAIS CONTRE LA BIBLE.

CHAPITRE PREMIER.

L'INCRÉDULITÉ EN FRANCE AVANT LE XVIII[e] SIÈCLE.

Le mouvement rationaliste qui se produisit en Angle-rre à la fin du XVII[e] siècle et pendant la première moi-du XVIII[e] est connu, comme nous l'avons dit, sous le m de déisme. Celui qui se produisit en France pen-nt la seconde moitié du siècle dernier porte dans l'his-re le nom de philosophisme, et ses représentants lui de philosophes[1]. Les philosophes sont les héritiers rects et les continuateurs des déistes. Ils avaient eu

[1] Le XVIII[e] siècle « s'est appelé lui-même *le siècle de la philoso-ie* : depuis les premiers écrivains jusqu'aux derniers, depuis Vol-re jusqu'à Mercier, tous se sont appelés *philosophes*, tous ont le *siècle philosophe*. » La Harpe, *Cours de littérature, De la osophie du XVIII[e] siècle*, 18 in-12, Dijon, 1821, t. XVII, p. 9.

cependant parmi nous des devanciers ou des précur-seurs, et nous devons en dire tout d'abord quelques mots.

Déjà, pendant le moyen âge, comme nous l'avons re-marqué, il s'était développé çà et là, en France, d'une manière sporadique, quelques germes rationalistes. Mais ce n'est qu'à partir de la révolte des protestants contre l'Église qu'on voit apparaître des incrédules. Le spectacle des divisions religieuses a le triste privilège d'ébranler certaines âmes et de les faire tomber dans le doute d'abord et puis jusqu'au fond de l'abîme de l'in-crédulité. Le libertinage achève souvent l'œuvre com-mencée par le scepticisme, quand il n'en est pas la première cause. La corruption du cœur et la déprava-tion de l'esprit, quelquefois séparées, plus fréquemment réunies, sont les deux sources ordinaires de l'impiété. Les philosophes du XVIII^e^ siècle étaient la plupart aussi libres-faiseurs en morale que libres-penseurs en reli-gion. Leurs prédécesseurs de toutes les époques ne se distinguaient point d'eux à cet égard. Il arrive souvent qu'on ne croit pas, afin d'être dispensé de conformer sa conduite à sa foi. Une vie déréglée fausse l'esprit, quand ce n'est pas l'esprit faussé qui dérègle la vie. C'est parmi les libertins et les sceptiques que se recruta surtout le protestantisme naissant, mais beaucoup plus, semble-t-il, parmi les premiers que parmi les seconds. La Renaissance et l'hérésie avaient produit une forte commotion dans la nature humaine et fait monter ainsi à la surface comme une sève païenne jusque-là com-primée par le Christianisme; elle débordait maintenant un peu partout en immoralité et en incrédulité. Nous

ons pas à nous occuper ici des libertins et des apos-
, entraînés dans l'erreur par leurs passions bestiales.
s avons seulement à signaler ceux dont le scepti-
e ou l'incroyance fit des ennemis de nos Livres
its ou bien prépara les voies aux philosophes du
I^e siècle.

abelais, un des premiers, habitua les esprits à
ner la religion en ridicule. Hugues Salel, un poète
emps qui l'avait connu, le qualifie de Démocrite,

Riant des faitz de nostre vie humaine [1].

rit plus que des « faitz de nostre vie humaine, » il
noque aussi de la vie surnaturelle et de tout ce qu'il
de plus sacré, dans ses livres de « haute graisse, lé-
s au pourchas, et hardis à la rencontre, » dans les-
ls une « doctrine absconse » doit révéler, d'après
teur, « de très hauts sacrements et mystères horrifi-
s, tant en ce qui concerne nostre religion qu'aussi
at politique et vie œconomique [2]. » Mais ne nous ar-
ons pas davantage sur celui que saint François de
es appelait « l'infâme Rabelais [3]. »

Dans un dizain en tête du livre II. D. Nisard, *Histoire de la
nature française*, 8^e édit., 4 in-12, Paris, 1881, t. I, p. 297.
Prologue du *Gargantua*, dans Nisard, *ibid.*, p. 283.
« Surtout gardez-vous des mauvais livres, et pour rien au monde
ssez point emporter votre esprit après certains écrits que les
elles foibles admirent, à cause de certaines vaines subtilités
s y hument, comme cet infâme Rabelais, et certains autres de
e âge, qui font profession de révoquer tout en doute, de mépri-
r[illegible], et se moquer de toutes les maximes de l'antiquité. » Saint
[illegible]s de Sales, à un gentilhomme qui allait suivre la cour, *Lettre
Œuvres complètes*, édit. Périsse, 1855, t. III, p. 611.

Parmi ceux qui frayèrent le chemin aux incrédule
l'un des principaux est un admirateur de Rabelai

32. — Michel de Montaigne.

Michel de Montaigne (1533-1592)[2]. Il devint à son to

[1] Montaigne, *Essais*, l. II, ch. X, 4 in-12, édit. Charpentier, P
ris, 1854, t. II, p. 211.

[2] Voir Figure 32, le portrait de Montaigne, d'après une réducti

es inspirateurs de Bayle et de Locke, mais c'est sur- sur le XVIII^e siècle qu'il exerça son influence. « Le t enfin à sa place, en pleine compagnie de scepti-... Voltaire reprend toutes les idées de Montaigne, ne la précision et le tour vif de la polémique à ces ions enveloppées, chez Montaigne, du langage ndant, pittoresque et quelquefois traînant, de la ulation oisive[1]. Rousseau le copie, Montesquieu, erot et tous les encyclopédistes l'étudient, lui font emprunts, rhabillent ses doutes[2]. » Montaigne, à

ontispice des « *Essais de Michel, seigneur de Montaigne*, nou- édition. A Paris, chez Iean Piot, Libraire Iuré, ruë Sainct Iac- au S. Esprit, et à la Salamandre d'Argent. M. DC. LVII. » In-f°. Ce que Voltaire admire naturellement en Montaigne, c'est ce a de mauvais, son doute :

> Montaigne, cet auteur charmant...
> Doutait de tout impunément,
> Et se moquait très librement
> Des docteurs fourrés de l'école.

res, t. II, p. 632. « Toujours original, écrit-il de lui à du Tres- le 21 août 1746 (*Œuvres*, t. XI, p. 494),... toujours peintre et, *ue j'aime, toujours sachant douter*. » — « De Montaigne et de ron à Saint-Évremond et à Ninon, et de Ninon à Voltaire, il que la main... C'est ainsi que, dans la série des temps, quel- esprits font la chaîne. » Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, , 1859, p. 190.

D. Nisard, *Hist. de la littér. franç.*, t. I, p. 449-450 : « Mon- ne... devait faire aisément la chaîne et comme le pourparler jus- Bayle et au delà... Montesquieu, Jean-Jacques (style et pen- , dit Sainte-Beuve, réintroduisirent, chacun à leur manière, e grand courant de la langue, beaucoup de Montaigne. » *royal*, liv. III, § II et III, 2^e édit., 5 in-8°, Paris, 1860, t. II, 94, 449.

la vérité, n'est ni un impie ni un incrédule. Il n'attaq jamais la religion, il n'attaque que l'hérésie. « [Il] co bat, a dit Pascal, avec une fermeté invincible les h rétiques de son temps[1]. » Il se déclare contre le prote tantisme avec plus de force et de franchise que bi d'autres catholiques célèbres de son temps; il désa prouve en termes exprès « les nouvelletez de Luthe commencement de maladie (qui) déclineroit ayseeme en un execrable atheïsme; » il dit du calvinisme : « suis desgouté de la nouvelleté, quelque visage qu'e porte; et ay raison, car i'en ay veu des effects tres do mageables. » Non content de ce blâme général, il r jette en particulier les idées des soi-disant réformateu sur l'Écriture Sainte et condamne en propres termes libre examen :

Qui se mesle de choisir et de changer, usurpe l'auctor de juger, et se doibt faire fort de veoir la faulte de ce qu chasse, et le bien de ce qu'il introduict. Cette si vulgaire co sidération m'a fermy en mon siège,... me semblant tre inique de vouloir soubmettre les constitutions et observanc publicques et immobiles à l'instabilité d'une privée fan sie,.. et entreprandre sur les loix divines ce que nulle pol ne supporteroit aux civiles... Ce n'est pas sans grande ra son, ce me semble, que l'Eglise deffend l'usage promiscu temeraire et indiscret, des sainctes et divines chansons que Sainct Esprit a dicté en David. Il ne faut mesler Dieu en n

[1] Pascal, *Entretien avec M. de Saci*, *Œuvres*, 3 in-12, Pa 1864, t. II, p. 8. Cf. dom Devienne, *Dissert. sur la religion Montaigne*, in-12, Bordeaux, 1783; Bayle Saint-John, *Montaig the Essayist*, Londres, 1858, t. II, p. 86-92.

ons, qu'avecques reverence et attention pleine d'honneur
e respect : cette voix est trop divine pour n'avoir aultre
ge que d'exercer les poumons et plaire à nos aureilles;
t de la conscience qu'elle doibt estre produicte, et non
de la langue. Ce n'est pas raison qu'on permette qu'un
son de boutique, parmy ses vains et frivoles pensements,
entretienne et s'en ioue; n'y n'est certes raison de veoir
asser, par une salle et par une cuisine, le sainct livre
sacrez mysteres de nostre creance : c'estoient aultrefois
steres, ce sont a present desduits et esbats. Ce n'est pas
passant, et tumultuairement, qu'il fault manier un es-
e si serieux et venerable; ce doibt estre un action destinee
assise, à laquelle on doibt tousiours adiouster cette pre-
de nostre office, *Sursum corda*, et y apporter le corps
me disposé en contenance qui tesmoigne une particu-
e attention et reverence. Ce n'est pas l'estude de tout le
nde; c'est l'estude des personnes qui y sont versees, que
u y appelle... Je crois aussi que la liberté à chascun de
iper une parole si religieuse et importante, à tant de
es d'idiomes, a beaucoup plus de dangier que d'utilité[1].

l dit aussi ailleurs :

eulx là se mocquent, qui pensent appetisser nos debats
es arrester, en nous r'appelant à l'expresse parole de la
le; d'autant que nostre esprit ne treuve pas le champ
ns spacieux à contreroller le sens d'autruy qu'à repre-
ter le sien, et comme s'il y avoit moins d'animosité
d'aspreté à gloser qu'à inventer... Qui ne diroit que les
ses augmentent les doubtes et l'ignorance, puisqu'il ne
veoid aulcun livre, soit humain, soit divin, sur qui le

1. Montaigne, *Essais*, t. I, p. 155; t. II, p. 71-72.

monde s'embesongne, duquel l'interprétation face tarir difficulté[1]?

Pour Montaigne, l'autorité est aussi nécessaire en religion qu'en politique, et en morale qu'en dogme[2]; admet avec simplicité le récit de la chute de nos premiers parents, qui a révolté tant d'incrédules et de sceptiques, il accepte tous les enseignements de l'Église il se soumet à toutes ses lois :

Il fault se soubmettre du tout à l'auctorité de nostre police ecclesiastique, ou du tout s'en dispenser : ce n'est pas à nous à establir la part que nous luy debvons d'obeïssance. Et davantage, ie le puis dire pour l'avoir essayé, ayant autrefois usé de cette liberté de mon chois et triage particulier, mettant à nonchaloir certains poincts de l'observance de nostre Eglise qui semblent avoir un visage ou plus vain ou plus estrange; venant à en communiquer aux hommes sçavants, i'ay trouvé que ces choses là ont un fondement massif et tressolide, et que ce n'est que bestise et ignorance qui nous faict les recevoir avecques moindre reverence que le reste[3].

Malheureusement, l'abus que faisaient les protestants de leur raison et du libre examen jette Montaigne dans

[1] Montaigne, *Essais*, l. III, ch. XIII, t. IV, p. 248, 252.

[2] « Il ne fault pas laisser au iugement de chascun la cognoissance de son debvoir; il la luy fault prescrire, non pas le laisser choisir à son discours : aultrement, selon l'imbecillité et varieté infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions enfin des debvoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres comme dict Epicurus. » *Essais*, l. II, ch. XII, t. II, p. 343.

[3] Montaigne, *Essais*, l. I, ch. XXVI, t. I, p. 257.

xcès opposé et le fait tomber dans le scepticisme. édiatement après les paroles que nous venons de orter, il ajoute :

ie ne nous souvient-il combien nous sentons de contra- ons en nostre iugement mesme! Combien de choses servoient hier d'articles de foi, qui nous sont fables urd'hui?

oilà, chez l'auteur des *Essais*, le défaut de la cui- e. Il avait, dans sa nature, je ne sais quelle paresse, « nonchaloir, » selon une de ses expressions favo- , qui le rendait irrésolu, inconstant, et qui le faisait ger d'opinion comme de conduite.

ie parle diversement de moy, c'est que ie me regarde rsement : toutes les contrariétés s'y treuvent selon que tour et en quelque façon : honteux, insolent; te, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, délicat; rieux, hebeté; chagrin, debonnaire; menteur, verita- sçavant, ignorant; et liberal, et avare, et prodigue : cela ie le veois en moy aulcunement, selon que ie me .. Ie n'ay rien a dire de moy entierement, simplement bſidement, sans confusion et sans meslange, ny en un : *Distinguo*, est le plus universel membre de ma logi- [1].

trouvait le doute plus commode que la recherche a vérité. C'était une véritable infirmité de son intel- n e, mais cette infirmité lui était agréable. Il aimait

[1] Montaigne, *Essais*, l. II, ch. I, t. II, p. 92-93.

à se laisser entraîner mollement au fil de l'eau; à se l
cer comme dans un état de somnolence et de rêve
« Oh! s'écriait-il, que c'est un doulx et mol chevet
sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une te
bien faicte[1]! » Doux, peut-être; sain, non. Le dan
des *Essais* de Montaigne, qui charment trop facilem
par leur style, leur bonhomie et leur saveur *sui gener*
le danger de ces *Essais*, sans parler des passages t
libres qu'ils renferment, est là, dans ce doute amoll
sant et séducteur. « Combien d'esprits auxquels le do
plaît, soit à cause de leur faible attache à la vérité, s
comme morale commode!... Montaigne caresse tou
ces dispositions et absout toutes ces impuissances[2]. »

Il accable la raison sous une grêle de traits, il ne ta
pas en invectives à son sujet : elle ne se comprend
elle-même; elle est moins sûre que l'instinct; elle ca
notre tourment; elle est un trouble-fête; elle don
son assentiment à des fantaisies forcenées; elle est au
aveugle que la fortune; elle a son assiette mal assuré
elle est trompée par ses propres outils; elle est boiteus
erratique, sophistiquée; c'est une pierre de touch
mais elle est pleine de fausseté; c'est un glaive, m
il est double et dangereux; « c'est le soulier de The
menes, bon à touts pieds; » c'est « un pot à deux ans
qu'on peult saisir à gauche et à destre; » c'est « u
teincture infuse environ de pareil poids à toutes n
opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soyent[3].

[1] Montaigne, *Essais*, l. III, ch. XIII, t. IV, p. 262.
[2] D. Nisard, *Hist. de la littér. française*, t. I, p. 450-451.
[3] *Essais*, t. III, p. 199; t. II, p. 510; t. I, p. 138.

stre discours (notre raisonnement) est capable d'estof-
nt aultres mondes, et d'en trouver les principes et la
xture; il ne lui faut ni matière ni baze : laissez le
e; il bastit aussi bien sur le vide que sur le plein, et
nanité que de matière :

Dare pondus idonea fumo[1].

euve, quasi par tout, qu'il fauldroit dire : *Il n'en est*
et employerois souvent cette response; mais ie n'ose;
ls crient que c'est une desfaicte produicte de foiblesse
rit et d'ignorance, et me fault ordinairement basteler,
compaignie.... Suyvant cet usage, nous sçavons les
ements et les moyens de mille choses qui ne feurent
ues; et s'escarmouche le monde en milles questions,
uelles et le Pour et le Contre est fauls... La vérité et le
onge ont leurs visages conformes, le port, le goust, et
llures pareilles; nous les regardons de mesme œil. Ie
e que nous ne sommes pas seulement lasches à nous
ndre de la piperie, mais que nous cherchons et con-
à nous y enferrer[2].

milieu de ces attaques contre la raison, il perce
ent comme un bout d'oreille de rationalisme. Scep-
ne et incrédulité se touchent. Ébranler la raison,
aussi ébranler la foi. On fait les affaires des enne-
le la religion en louant le pyrrhonisme. Montaigne
amais révoqué en doute les miracles des Livres
s, il les admet même formellement[3], mais son pen-

pable de donner un poids à la fumée. » Perse, v, 20.
taigne, *Essais*, l. III, ch. XI, t. IV, p. 185-186.
sais, l. I, ch. XXII, t. I, p. 155. Cf. l. I, ch. XXVI, t. I, p. 255-

chant à douter de tout l'a porté à douter des miracles
général, et c'est par là, plus que par tout le reste, qu
devait plaire un jour aux philosophes. « Qui veut a
prendre à douter, dit Voltaire, doit lire ce chapitre e
tier de Montaigne, le moins méthodique des philosoph
mais le plus sage et le plus aimable[1]. » Le chapitre q
loue ainsi le patriarche de l'incrédulité est le chapit
intitulé *Des Boiteux*, dont nous venons de citer un e
trait, et le passage auquel il fait directement allusion
celui qui a trait aux miracles. Le voici :

I'ay veu la naissance de plusieurs miracles de mon temp
encore qu'ils s'estouffent en naissant, nous ne laissons p
de preveoir le train qu'ils eussent prins, s'ils eussent ves
leur aage ; car il n'est que de trouver le bout du fil, on
desvide tant qu'on veult; et y a plus loing de rien à la pl
petite chose du monde, qu'il n'y a de celle là iusques à
plus grande. Or, les premiers qui sont abbruvez de ce co
mencement d'estrangeté, venants à semer leur histoir
sentent, par les oppositions qu'on leur faict, où loge la d
ficulté de la persuasion, et vont calfeutrant cet endroict
quelque piece faulse : oultre ce, que... nous faisons natur
lement conscience de rendre ce qu'on nous a presté, sa
quelque usure et accession de nostre creu. L'erreur par
culière faict premièrement l'erreur publicque, et, à son to
aprez, l'erreur publicque faict l'erreur particulière. Ainsi

256. Dans ses *Voyages en Italie*, publiés par M. de Querlon, il r
conte en détail et en y adhérant sans restriction un miracle opéré
Lorette. *Journal du Voyage de Montaigne en Italie*, in-4°, Par
1774, p. 189. « Il n'est possible, dit-il, de mieus ni plus exact
mant former l'effaict d'un miracle. »

[1] Voltaire (sur le testament de Richelieu), *Œuvres*, t. v, p. 31

ce bastiment, s'estoffant et formant de main en main; manière que le plus esloingné tesmoing en est mieulx ins- t que le plus voysin; et le dernier informé, mieulx per- é qne le premier[1].

y a du vrai dans ces observations de Montaigne, et sont applicables à certains cas. Son tort est de les raliser et de ne pas marquer les exceptions. Quand, ailleurs : « Les miracles sont selon l'ignorance en y nous sommes de la nature, non selon l'estre de la re[2], » il s'exprime absolument comme un incrédule pose un principe tout à fait rationaliste. On conçoit n tel langage ait charmé Voltaire et irrité Pascal. e je hais ceux qui font les douteurs de miracles! » ie ce dernier, dans ses *Pensées,* en parlant de Mon- ne[3]. Au fond, néanmoins, l'auteur des *Essais* était é croyant[4]. « Comme il sentit sa fin approcher, nte son ami Étienne Pasquier, il pria, par un petit etin, sa femme de semondre quelques Gentilshom- siens voisins, afin de prendre congé d'eux. Arrivez s furent, il fit dire la Messe en sa chambre; et me le Prestre estoit sur l'eslevation du *Corpus Do-*

Essais, l. III, ch. XI, t. IV, p. 186-187.
Essais, l. I, ch. XVII, t. I, p. 138.
Pensées, art. XXV, 61, *Œuvres*, 1864, t. I, p. 389.
ar Labouderie, *Christianisme de Montaigne,* dans les *Démonst.* . de Migne, t. II, col. 461-694. La note y est un peu forcée, le Christianisme de l'auteur des *Essais* est bien établi. La plu- des extraits cités par Labouderie sont tirés de la traduction r Montaigne de la *Théologie naturelle* de Raymond de Se- . Sur ce dernier, qui doit toute sa célébrité à Montaigne, voir . Reulet, *Un inconnu célèbre*, Paris, 1875.

mini, ce pauvre Gentilhomme s'eslance au moins n
qu'il peut, comme à corps perdu, sur son lict, les ma
joinctes : et en ce dernier acte rendit son esprit
Dieu[1]. »

Cependant, malgré sa mort chrétienne, Montaigne
été l'un des plus funestes auxiliaires des incrédule
parce qu'il leur a aplani le chemin, en semant le dou
dans les âmes. Pascal et les jansénistes de Port-Roy
l'avaient bien compris, de même que Malebranch
quand ils s'élevaient avec tant d'énergie contre
Essais[2]. On peut trouver leur jugement sévère, mais
n'est pas injuste. S'il est vrai qu'il se courba sous l'a
torité du Christ, il n'en est pas moins vrai qu'il ébran

[1] *Lettres*, dans ses *Œuvres*, 1723, t. II, p. 518.

[2] « Par une destinée assez singulière, il se trouve que le caract
et le ton de la pensée perdent du premier coup Montaigne aup
des hommes de Port-Royal... Il leur paraît représenter désorm
tout ce qui sera un jour la philosophie du XVIII^e siècle ; il en
pour eux un abrégé parlant, une prophétie anticipée et redoutable
Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 1860, t. II, p. 393. Voir le jugem
d'Arnaud et de Nicole, *Essais*, t. I, p. XXXII ; Pascal, *Entret
avec M. de Saci*, *Œuvres*, 1864, t. II, p. 5-15 ; *Logique de Po
Royal*, part. III, ch. XX, § 6 de la première partie du chapitre, éd
Périsse, p. 298-300 ; Malebranche, *Recherche de la vérité*, l.
ch. V. Cf. Delalle, *Cours de philosophie chrétienne*, 3 in-8°, Par
1848, t. I, p. 348-362. — Un conseiller d'Etat, de Silhon, pub
en 1661 une réfutation de Montaigne sous le titre : *De la certitu
des connaissances humaines*, in-4°, Paris (B. N. *E 232 Inv. I
serve). Le reproche qu'il fait à Montaigne est celui-ci, p. 2-
« Vouloir guérir les esprits de la vanité que la science inspire,
leur prouvant qu'ils ne sçavent rien, et qu'ils sont incapables de r
sçavoir, c'est vouloir crever les yeux pour empêcher les mauv
regards. »

Pour donner au portraict de Charron quelque vie,
Et quelque langue aussy, le Peintre ha iceluy
Ioint aux sages discours de sa Philosophie,
Qui le rendent viuant, et qui parlent pour luy.
N.R.P.

33. — Pierre Charron.

oi à la révélation et à l'Évangile, en ébranlant la titude.

Solius addictus jurare in dogmata Christi,
Cetera Pyrrhonis pendere lance sciens,

Il ne se crut obligé de jurer que sur la parole du Christ,
Pour le reste, il le pesa dans la balance de Pyrrhon,

tait son épitaphe[1]. On a beau faire des distinctions re la certitude religieuse et la certitude philosophique, logique proteste, l'esprit se refuse à les admettre, passe vite de la négation de l'une à la négation de tre[2]. Voilà pourquoi la libre-pensée a reconnu Mon-gne pour l'un des siens; voilà pourquoi Naigeon, l'un pires athées du XVIII^e siècle, a publié une édition des *ais,* dans l'intérêt du philosophisme; voilà pourquoi n, l'un de ses contemporains, son admirateur et son ciple, Pierre Charron (1541-1603), le dépassa aus-t[3].

Le scepticisme de Charron dérive de celui de l'auteur *Essais,* mais, suivant une marche progressive qu'on arque presque toujours dans l'histoire de l'erreur,

Ces deux vers sont extraits de la traduction latine par La Mon-de l'épitaphe grecque de Montaigne.

« Quelque éloigné de l'immoralité et de l'irréligion que fût le crère personnel de cet écrivain, dit Victor Cousin, son ouvrage favoriser plus d'une fois des dispositions contraires dans l'es-de ses lecteurs et même les y faire naître. » *Manuel de l'histoire philosophie,* Paris, 1829, t. II, p. 48-49.

Voir Figure 33, le portrait de Charron, d'après une gravure ne, un peu réduite, de la collection des portraits de la Biblio uc du séminaire de Saint-Sulpice.

tandis que Montaigne s'était borné à dire : Que sais-je son continuateur alla plus loin et dit : Je ne sais pas. I était un des vingt-cinq enfants d'un libraire de Paris Successivement avocat et prédicateur, il voulut, à quarante-cinq ans, se faire chartreux, puis célestin; o refusa de l'accepter dans ces différents ordres et il devint enfin théologal de Bordeaux. Il se lia d'étroite amitié avec Montaigne, qui, en mourant, en 1592, lu permit par une clause testamentaire de porter les arme de sa famille. Il lui légua surtout son esprit, car Charron hérita de son scepticisme, et l'aggrava. Son système philosophique se trouve exposé dans le livre *De la Sagesse,* qu'il publia en 1601. Le ton en est plus grave que celui des *Essais,* l'exposition est méthodique et suivie, mais on y rencontre à chaque pas les idées et jusqu'aux expressions de son maître en l'art de douter. Son scepticisme diffère d'ailleurs de celui de Montaigne par son étendue et aussi par son but. Chez lui, il cesse d'être personnel pour s'adresser à des disciples et devenir un enseignement. Le frontispice placé en tête de son livre en résume la doctrine. La Vérité, nue, est debout « sur un cube. »

A son costé droit (sont) ces mots : IE NE SÇAY[1]... Au-dessous, y a quatre petites femmes, laides, chétives, ridées, enchaînées, et leurs chaînes se rendent et aboutissent au Cube, qui les méprise, condamne et foule aux pieds, desquelles deux sont du costé droit..., sçavoir Passion et Opi-

[1] Charron fit aussi placer sa devise : *Je ne sçay,* sur une maison qu'il construisit à Condom.

n. La Passion, maigre, au visage tout altéré; l'Opinion, ‹ yeux esgarez, volage, estourdie, et soustenuë par nom- : de personnes, c'est le peuple. Les deux autres sont de ıtre costé..., sçavoir, Superstition au visage transi, joi- ınt les mains comme une servante qui tremble de peur; a Science, vertu ou preud'hommie artificielle, acquise, lantesque, serve des loix et coustumes, au visage enflé, rieux, arrogant, avec les sourcils relevez, qui lit en un re où y a escrit OUY, NON[1].

Montaigne avait mis la foi en dehors de ses spécula- ns; son disciple ne suit pas son exemple. Il insiste sur liversité des religions; on dirait qu'il attribue à toutes e même origine. Chaque homme donne une origine ine à sa secte et fait de son fondateur un inspiré de eu[2]. En réalité, les hommes doivent leur religion au sard de leur naissance[3]. Voltaire a pu tirer de Char-

Charron, *De la Sagesse, suivant la vraye copie de Bourdeaux*, 2, Paris, 1657 (Explication de la Figure qui est au Frontispice ce Livre).

« Aussi ont-elles toutes pris naissance presque en mesme climat ir, toutes trouvent et fournissent miracles, prodiges, oracles, steres sacrez, saincts Prophetes. » *De la sagesse*, l. II, ch. v, 2, 24. « Il faut qu'elles soient apportées et baillées par revelation aordinaire et celeste, prises et receuës par inspiration divine et me venant du ciel. Ainsi aussi disent tous qu'ils la tiennent, et oyent, et tous usent de ce jargon, que non des hommes, ny cune creature, ains de Dieu. Mais à dire vray, sans rien flatter guiser, il n'en est rien; elles sont quoy qu'on die tenuës par ns et moyens humains. » *Ibid.*, nos 7 et 8, p. 328.

« La nation, le pays, le lieu, donne la religion; l'on est de celle le lieu auquel l'on est né et élevé, tient: nous sommes circon- baptizez, Iuifs, Mahumetans, Chrestiens, avant que nous sça-

ron les vers connus qu'il met dans la bouche de Zaïre :

> J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
> Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux [1].

L'auteur conclut, il est vrai, qu'en matière religieuse, il faut s'en rapporter à l'autorité [2], mais les longs développements dans lesquels il vient d'entrer doivent avoir pour effet d'ébranler la foi dans l'âme de ses lecteurs. Comment prendre une telle conclusion au sérieux, quand l'auteur nous affirme que :

Toutes les religions ont cela, qu'elles sont estranges et horribles au sens commun, car elles proposent et sont basties et composées de pieces, desquelles les unes semblent au jugement humain, basses, indignes et messeantes, dont l'esprit un peu fort et vigoureux s'en moque ; ou bien trop hautes, éclatantes, miraculeuses et mystérieuses, où il ne peut rien connoistre, dont il s'en offense [3].

Le P. Mersenne, qui a réfuté Charron, dit que les sentiments étaient partagés sur le livre *De la Sagesse*,

chions que nous sommes hommes ; la religion n'est pas de nostre chois et election. » *Ibid.*, n° 8, p. 329. J.-J. Rousseau a cité ce passage dans l'*Émile*, l. IV, édit. de 1874, in-12, p. 353.

[1] *Zaïre*, acte I, scène 1, *Œuvres*, t. I, p. 228.

[2] « Pour les particularités, tant de la creance qu'observance, il faut d'une douce submission, et obeïssance, s'en remettre et arrester entierement à ce que l'Eglise en a de tout temps et universellement tenu et tient, sans disputer et s'embrouiller en aucune nouveauté, ou opinion tirée et particuliere. » *Ibid.*, n° 24, p. 338.

[3] *Ibid.*, n° 5, p. 327.

s ces dissentiments mêmes montrent que c'est un
vais livre : « On juge diversement, dit-il, [de sa
esse], les uns disans qu'elle est seminaire d'irrel-
on et d'atheisme; les autres confessans que si un
me n'est sur ses gardes en la lisant, qu'il court ris-
d'estre esbranlé en sa creance et en sa Religion; il
n a qui disent qu'ils n'ont iamais rencontré un meil-
livre, à cause que le style en est pressé et nerveux,
que les maximes y sont druës et fréquentes, et ceux-
ont ordinairement libertins et se moquent des céré-
nies de l'Église[1]. »

ux sceptiques comme Charron succédèrent bien-
des littérateurs libertins qui, par leurs écrits licen-
x, ne contribuèrent pas peu aux progrès de l'incré-
té[2]. L'un des plus connus est Théophile de Viau
90-1626). Mairet, dans la préface qu'il a mise en tête
Nouvelles Œuvres de M. Théophile (1644) dit que
ontaigne et lui sont les deux Sénèques de leur siècle
e leur langue. » La seule chose vraie dans ce rap-
chement, c'est que Théophile partageait le scepti-
ne de l'auteur des *Essais* et qu'il l'exprimait avec
ns de réserve, surtout en matière religieuse[3]. Une

L'impiété des déistes, in-8°, 1624, t. I, p. 184-185.

Parmi les incrédules du XVIe et du XVIIe siècles, on peut citer
n (1530-1596) et Claude Bérigard (1578-1663). Bodin a telle-
affecté dans ses écrits de s'appuyer exclusivement sur l'An-
Testament, que plusieurs savants ont douté qu'il ait cru au
veau. W. Lecky, *History of the rise and influence of the spirit
tionalism in Europe*, 4e édit., 1870, t. I, p. 135.

Voltaire a été naturellement le panégyriste de Théophile, *Lettres
ince de Brunswick*, lett. VII, *Œuvres*, t. VI, p. 568.

foule de petits poèmes, d'ailleurs médiocres, impromptus, épigrammes, sonnets, où s'étalaient son impiété et son immoralité, le firent exiler en 1619. La publication, en 1622, d'un recueil de vers immoraux et sacrilèges, le *Parnasse satirique*, qui renfermait plusieurs pièces de sa composition, lui attirèrent de nouveaux démêlés avec la justice[1]. Sa conduite était en rapport avec ses croyances :

> Je ne recherche point des dieux, ni de Fortune,
> Ce qu'ils font au-dessus et par-dessous la lune
> Pour le bien des mortels, tout m'est indifférent,
> Excepté le plaisir que ma peine me rend [2].

Théophile eut pour disciple en inconduite et en irréligion Denis Sanguin de Saint-Pavin (vers 1600-1670) et surtout Jacques Vallée, seigneur des Barreaux (1602-1673), son intime ami. Boileau mit la conversion de Saint-Pavin au nombre des choses impossibles, dans l'une de ses satires :

> Saint-Sorlin janséniste, et Saint-Pavin bigot.

[1] *Arrest de la cour de Parlement par lequel Théophile, Berthelot et autres sont declarez criminels de leze Majesté divine*, petit in-8 de 8 pages. Paris, Antoine Vitray, 1623.

[2] *Œuvres complètes de Théophile*, Paris, 1856, t. I, p. LXVII. — C'est surtout contre Théophile de Viau que le P. Garasse publia *La doctrine curieuse des beaux esprits ou prétendus tels*, 1623, dans laquelle il traite les « athéistes » de « ivrougnets, moucherons de tavernes, Sardanapales, bélistres et autres jeunes veaux. » Voir F. Brunetière, dans la *Revue des deux mondes*, 15 novembre 1888, p. 399.

e nom de des Barreaux est surtout connu par le son-
qu'il fit pendant une maladie :

Grand Dieu, tes jugements sont remplis d'équité[1], etc.

ais ce qui l'avait rendu célèbre de son temps, c'é-
nt ses chansons aujourd'hui perdues, où, avec beau-
de verve et de licence, il faisait profession d'incré-
té et d'athéisme.

'accueil que recevaient les productions impies de des
reaux et de Saint-Pavin, et le nombre des protec-
s qui soutenaient Théophile de Viau contre les pour-
es de la justice ne marquent que trop visiblement
progrès qu'avait faits en France l'incrédulité. Les
sions entre catholiques et calvinistes, et les discus-
s maladroites qu'une fausse politique avait encoura-
s étaient devenues pour la foi de plusieurs une pierre
hoppement. Le mal fut augmenté par les troubles
mena la mort de Henri III. Entre les ligueurs, ca-
iques fervents pour la plupart, et les protestants,
enait un tiers parti, celui qu'on appelait des « Poli-

[1] Voltaire nie que ce sonnet soit de des Barreaux, *Siècle de s XIV*, *Œuvres*, t. IV, p. 26. — Dans ses *Lettres au prince de swick*, t. VI, p. 569, il cherche à justifier ce poète d'athéisme t que cette accusation n'a d'autre fondement que ce fait : Man- t une omelette au lard un jour maigre, pendant un orage, il le plat par la fenêtre, en disant : « Voilà bien du bruit pour melette au lard. » C'est à cette anecdote que Boileau fait allu- quand il dit, dans sa *Satire des femmes*, qu'il a vu plus d'un née,

Du tonnerre dans l'air bravant les vains carreaux,
Et nous parlant de Dieu du ton de des Barreaux.

tiques, » composé en grand nombre d'indifférents matière religieuse. Il avait pris son origine dans l dernières années de Charles IX et renfermait les m contents catholiques et protestants, d'où le nom qui l fut aussi donné de « Malcontents. » La plupart des Po tiques étaient de jeunes seigneurs, frivoles ou amb tieux. Ce parti fut comme le noyau d'où sortirent l nombreux incrédules[1], qui, plus ou moins dissimul sous le règne de Louis XIV, ne se cachèrent plus sous Régence et formèrent le corps d'armée des philosophe Plus licencieux encore que libres-penseurs, la plupa ne croyaient point, afin de n'être pas tenus à viv chrétiennement[2]. Les prédicateurs du XVII^e^ siècle l attaquent déjà dans leurs sermons sous le nom de « bertins. » Parmi eux, il y en avait qui faisaient profe sion d'athéisme. S'il fallait en croire Mersenne (158 1648), de son temps, Paris, beaucoup moins peup qu'aujourd'hui, aurait compté cinquante mille athées Il faut entendre par là de mauvais chrétiens ne pra quant pas la religion. Des voix diverses s'élèvent cont l'incrédulité et en déplorent les progrès désastreux. U prêtre de l'Oratoire, le P. Michel Le Vassor, écriva en 1687 : « On ne parle que de *raison*, de *bon goû*

[1] Saint-Victor, *Tableau de Paris*, t. III, 2^e^ part., p. 58, 7 216, etc.; Félibien, *Histoire de Paris*, t. II, p. 1121, 1147, et Faillon, *Vie de M. Olier*, 4^e^ édit., 1873, t. III, p. 3-4, 37.

[2] Voir F. Brunetière, *Études sur le XVII^e^ siècle*, dans la *Rev des deux mondes*, 15 novembre 1888, p. 397-399. C'est contre « libertins » que Pascal voulait écrire son *Apologie* de la religio dont l'ébauche nous est restée dans ses *Pensées*. *Ibid.*, p. 416.

[3] *Quæstiones in Genesim*, in-f^o^, Paris, 1623, col. 671.

34. — Pierre Gassendi.

force d'esprit, de l'avantage de ceux qui savent se tre au-dessus des *prejugez* de l'éducation et de la été où l'on est né. Le Pyrrhonisme est à la mode sur ucoup de choses : on dit que la droiture de l'esprit siste à ne pas croire légèrement et à savoir douter plusieurs rencontres[1]. »

Les femmes elles-mêmes n'échappaient pas toutes au ffle de l'incrédulité. Bossuet, dans son *Oraison fu-re d'Anne de Gonzague* (1685), où il attaque avec te son éloquence les « libertins, » « ces rares génies » n'ont rien vu de « plus que les autres, » raconte mment cette princesse avait été leur victime. « Elle fesse, chrétiens, qu'elle avoit tellement perdu les lu-res de la foi, que lorsqu'on parloit sérieusement des stères de la religion, elle avoit peine à retenir ce ris aigneux qu'excitent les personnes simples, lorsqu'on r voit croire des choses impossibles[2]. »

La philosophie sensualiste de Pierre Gassendi (1592-5), l'antagoniste de Descartes, favorisa aussi l'incré-ité[3]. L'auteur était lui-même irréprochable dans sa duite[4], mais en renouvelant le système de Démocrite

[1] *De la véritable religion*, in-4°, Paris, 1688, Préface, p. *e* II.

[2] Bossuet, *Œuvres*, édit. Vivès, t. XII, p. 551.

[3] Le fondement de la philosophie de Gassendi est celui-ci : « Men-abulam rasilem in qua nihil cælatum depictumve... Qui dicunt a natura impressas neque per sensus acquisitas, quod dicunt me probant. » *Institutiones logicæ*, pars Ia, *De simplici rerum ginatione;* de Camburat, *Abrégé*, p. 116.

[4] Il a placé dans ses écrits astronomiques et philosophiques cette tation : « Committo semper meque et mea omnia judicio unius æ catholicæ, apostolicæ romanæque Ecclesiæ, cujus ego alum-

et d'Épicure, et en professant un demi-scepticisme[1], travailla contre la révélation. Molière fut son élève a collège de Clermont, en compagnie de l'épicurien Cha pelle[2] et de Bernier[3], et c'est sans doute ce philosoph qui lui avait inspiré pour le poème de Lucrèce une tell admiration que l'auteur du *Misanthrope* en avait com mencé une traduction dont quelques vers ont été insérés dans cette comédie. Un grand nombre de gassendiste furent suspects d'irréligion et d'impiété : Guy Pati (1601-1672), Bachaumont (1624-1702)[4], Sorbière (1615 1670), Saint-Évremond (1613-1703). Sorbière réunis sait dans une commune admiration Gassendi, Montaign et Charron. Saint-Évremond professait aux petits sou pers des *Trois coteaux* une morale tout à fait païenne Pour lui, Gassendi était « le plus éclairé des philosophes

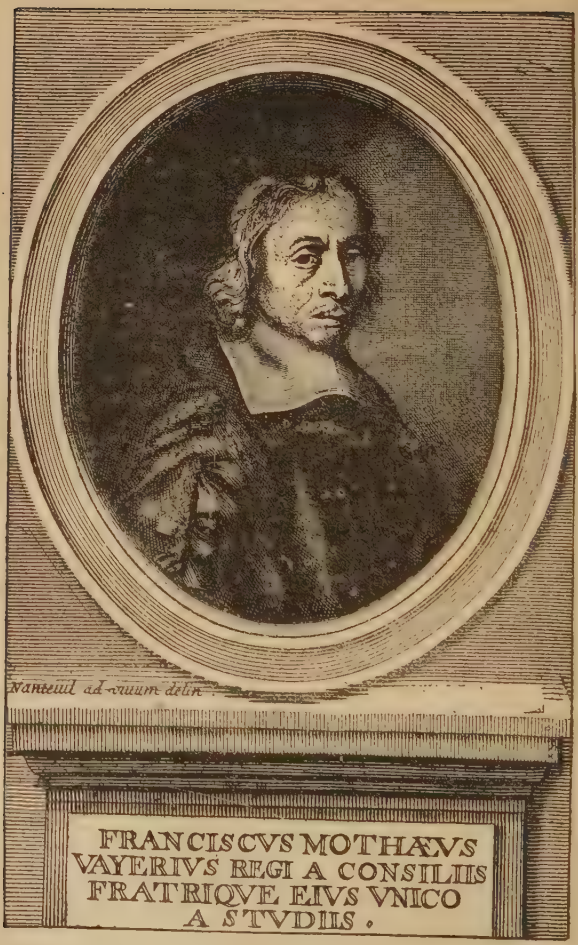
nus sum, et pro cujus fide sum paratus fundere vitam cum sanguine. » On peut voir sur Gassendi, A. Martin, *Histoire de la vie et des écrits de P. Gassendi*, in-12, Paris, 1853 ; de Camburat, *Abrégé de la vie et du système de Gassendi*, in-12, Bouillon, 1770 ; F. Thomas, *La philosophie de Gassendi*, in-8°, Paris, 1889. — Voir Figure 34, le portrait de Gassendi, d'après une gravure ancienne. Collection de portraits de la Bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice.

[1] Voir l'éloge qu'il fait de Charron, dans (J. Bougerel), *Vie de Pierre Gassendi*, p. 13.

[2] Né en 1626, mort en 1686. Saint-Marc a publié les Œuvres de Chapelle, avec celles de son ami Bachaumont, in-18, La Haye 1755. Une autre édition a été publiée à Paris, in-16, 1854.

[3] François Bernier (1625-1688). Il était lié avec Mme de la Sablière, La Fontaine, Ninon de Lenclos, Chapelle, Saint-Évremond. Il doutait de tout. Voir Saint-Évremond, *Sur la morale d'Epicure* (à Ninon), *Œuvres mêlées*, 3 in-4°, Londres, 1705, t. II, p. 460.

[4] Bachaumont mourut dans des sentiments très chrétiens après avoir eu une jeunesse très dissipée.



35. — François de La Mothe-le-Vayer.

e moins présomptueux[1]. » Si l'on en juge par la ma-re dont le disciple appliquait sa philosophie, c'était ssi la plus commode.

En même temps que Gassendi faisait revivre le sen-ualisme, François de la Mothe-le-Vayer (1588-1672) ntinuait en France la tradition des sceptiques, de ntaigne et de Charron[2]. En 1668, il publiait deux ou-ages dont le titre seul révèle le caractère : *Discours ur montrer que les doutes de la philosophie scepti-e sont d'un grand usage dans les sciences*, et *Du peu certitude qu'il y a dans l'histoire*. Son pyrrhonisme plus manifeste encore dans ses cinq *Dialogues faits l'imitation des anciens*. Ces *Dialogues*, qui portent le m d'Orasius Tubero, sont de 1632 ou 1633[3]. L'auteur raisonne comme Montaigne. Il conclut son œuvre par s vers espagnols :

De las cosas mas seguras
La mas segura es dudar.

Des choses les plus certaines,
La plus certaine est de douter.

Saint-Évremond, *Œuvres mêlées*, t. I, p. 138.
Voir Figure 35, le portrait de la Mothe-le-Vayer, d'après une vure ancienne, dans laquelle le bas du cadre de la légende a été é. Collection de portraits de la Bibliothèque du séminaire de nt-Sulpice.
Voici le titre de la première édition : *Cinq Dialogues faits à itation des anciens par Orasius Tubero, Francfort, Sarius*, 06, in-4°. La date et le lieu de l'impression, tout est faux et à sin. Voir R. Kerviler, *François de La Mothe-le-Vayer*, in-8°, is, 1879, p. 28.

Ce philosophe prétendait enseigner « la sceptique chré tienne. » Que peut bien être cette « sceptique? » Dan son cinquième dialogue, il applique son pyrrhonisme à l'origine et à la nature des religions. Il déclare, il es vrai, qu'il fait une exception en faveur de l'ancienne e de la nouvelle alliance, mais on ne sait si l'on doit pren dre cette exception au sérieux. Voltaire s'est permis d faire endosser par Le Vayer ses propres idées sur la re ligion[1].

Cependant le mal que fit La Mothe-le-Vayer et même Gassendi est peu de chose comparé à celui que devai produire Bayle. Après Montaigne et plus encore qu Montaigne, qu'il avait lu et relu, ainsi que Le Vayer[2] personne en France ne prépara aussi efficacement qu lui le terrain aux philosophes du XVIII^e^ siècle.

Pierre Bayle, né dans le comté de Foix, en 1647, mou rut à Rotterdam en 1706. « Il faudrait, dit Villemain dater le XVIII^e^ siècle de ce fameux Bayle qui, substituan l'ironie philosophique à l'âpreté sectaire, commenç contre la théologie cette guerre de doute et de railleri où Voltaire prit toute sa force. Critique, comme Rabe lais avait été moraliste, soulevant, remuant ce poid immense de l'érudition philologique, historique, théo logique du XVI^e^ siècle, et faisant circuler dans cett

[1] Voltaire, *Idées de La Mothe-le-Vayer, Œuvres*, t. V, p. 349 350.

[2] Bayle, dans une lettre à Minutoli, cite avec complaisance Mon taigne, La Mothe-le-Vayer et Gassendi, comme partisans du scep ticisme. Lettre du 31 janvier 1673, dans les *Œuvres diverses*, in-f°, La Haye, 1737, t. IV, p. 541.

sse un esprit moqueur et léger, un souffle sceptique
agite toutes les feuilles poudreuses de ces in-folio,
yle découvre à nu l'incertitude des faits, la vanité des
trines, les petitesses du génie, ébranle en se jouant
te certitude, et met en pièces la crédulité et la gloire.
conspect envers le pouvoir, mais d'une hardiesse il-
itée contre les doctrines, Bayle, assez froid sur l'in-
endance politique défendue par ses frères de Hol-
de, et ne voulant que la liberté philosophique, an-
nce et caractérise la première école du XVIII^e siècle :
ecdotier de l'univers, compilateur et dialecticien à la
s, le plus penseur des érudits, son livre, vaste ma-
sin de savoir et d'incrédulité, était tout fait pour dis-
nser d'études et fournir d'arguments un siècle ingé-
eux[1], » ajoutons : et sophiste.

La vie de Bayle fut fort agitée. Né dans le calvinisme,
se fit catholique, puis il redevint protestant, pour n'ê-
plus tard d'aucune religion. Quand il se fut retiré
Hollande, l'abbé de Polignac lui demandait un jour :
A laquelle des sectes de ce pays êtes-vous attaché? —
suis protestant, répondit Bayle. — Ce mot est bien
gue, reprit Polignac. Êtes-vous luthérien, calviniste,
glican? — Non, je suis protestant, parce que je pro-
te contre tout ce qui se dit et ce qui se fait. » Il pro-
tait en effet contre tout et contre tous, sans nier ce-
ndant.

Il n'a pas encore le ton tranchant et affirmatif du

[1] Villemain, *Tableau de la littérature au XVIII^e siècle*, t. 1, p.
.

XVIII[e] siècle, il est sceptique et il sème le doute. C'es
par là qu'il est dangereux et nuisible.

Plus j'étudie la philosophie, — il était professeur de phi
losophie, — plus j'y trouve d'incertitude. La différence en
tre les sectes ne va qu'à quelques probabilités de plus ou d
moins. Il n'y en a point encore qui ait frappé au but, et ja
mais on n'y frappera apparemment, tant sont grandes le
profondeurs de Dieu dans les œuvres de la nature, aussi bie
que dans celles de la grâce. Ainsi vous pouvez dire à M
Gaillard (qui s'entremettait pour lui quand il se préparait
aller s'établir en Hollande) que je suis un philosophe san
entêtement et qui regarde Aristote, Épicure, Descartes
comme des inventeurs de conjectures que l'on suit ou qu
l'on quitte, selon que l'on veut chercher plutôt un tel qu'un
tel amusement d'esprit[1].

Ainsi, pour ce sceptique, les doctrines philosophi-
ques ne sont qu'un amusement. « Ce mot que Bayle
lâché, observe Sainte-Beuve[2], de prendre telle ou tell
philosophie selon l'*amusement* d'esprit qu'on cherch
pour le moment, est significatif et trahit une disposi
tion chez lui instinctive, le fort ou, si l'on veut, le faibl
de son génie. Le mot lui revient souvent, le côté de l'a
musement de l'esprit le frappe, le séduit en toute chose.
Il y a là ce côté futile qu'on remarque dans l'esprit d
tant de sceptiques. Mais Bayle savait très bien que ce
« amusement » n'était inoffensif, ni pour lui ni pour le

[1] Bayle, Lettre à son frère, *Œuvres diverses*, t. I, p. 126.
[2] Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, *Du génie critique et d
Bayle*, t. I, p. 368.

tres. « Un savant homme, a-t-il écrit, qui essuie la nsure d'un ennemi redoutable, ne tire jamais si bien n épingle du jeu qu'il n'y laisse quelque chose[1]. » iconque fréquente les sceptiques y laisse aussi souvent elque chose, c'est-à-dire une partie de ses convictions.

La balance à la main, Bayle enseigne à douter,

lit Voltaire. « Chez lui toutes les opinions sont expo-es; toutes les raisons qui les soutiennent, toutes les isons qui les ébranlent, sont également approfondies. est l'avocat-général du scepticisme, mais il ne donne oint ses conclusions[2]. » S'il ne donne point ses con-usions, il n'est que trop facile de les tirer et ce n'est us sans raison que Feuerbach montre en lui un ennemi u Christianisme[3].

« Bayle se comparait au Jupiter assemble-nuages Homère, disant que sa pensée était de former des dou-s. On peut dire qu'il a fondé la philosophie du scepti-sme, qui nie et qui affirme, qui ne croit pas à ses af-rmations et qui nie pour qu'on lui donne une preuve de us. Selon lui, les opinions les plus opposées se pré-ntent à l'esprit avec un cortège de vérités. Bayle avait ppris à lire dans Amyot et à penser dans Montaigne. est parti de là pour fonder, comme il l'a dit, la répu-ique des lettres. Avant Bayle, on avait vu quelques éiades de poètes, quelques sectes de philosophes, quel-ues tribus de théologiens. Il réunit la tribu à la secte,

[1] Dans Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, p. 366.
[2] Voltaire, *Œuvres*, édit. Didot, t. II, p. 511.
[3] Feuerbach, *P. Bayle*, in-8°, Leipzig, 1838, p. IV-V.

la secte à la pléiade; il en fit tout un peuple répandu aux quatre coins de l'Europe. Il fut le premier journaliste... Ses *Nouvelles de la république des lettres* avaient pour abonnés tous les penseurs (?) de France et de l'étranger[1]; leur action s'étendait jusqu'aux Grandes Indes : aussi le nom de Bayle était-il mêlé à toutes les controverses littéraires, politiques et religieuses. On l'attendait comme le Verbe de la vérité, mais il arrivait toujours avec le doute; son ciel était couvert de nuages, il fallait qu'on découvrît le soleil. On a beaucoup vanté ce labeur inouï de Bayle, qui travaillait quatorze heures par jour[2]. »

Il avait acquis ainsi une vaste érudition, mais bien vaine, puisqu'elle ne produisait que le doute, et, de plus, bien dangereuse, puisqu'elle désemparait les âmes et les intelligences. Il avait fini par être atteint lui-même comme d'une sorte de monomanie sceptique. Le doute et l'esprit de contradiction lui faisaient nier les choses les plus évidentes. Dans ses dernières années, au rapport de Le Clerc, il voulait « ergoter contre les démonstrations géométriques. » A La Haye, dans une compagnie nombreuse, il soutint, devant deux officiers faits prisonniers à la bataille de Hochstædt (1704), que les Français n'avaient point été battus dans ce combat.

Bayle a semé ses doutes dans de nombreux et volu-

[1] C'est en 1684 que Bayle commença la publication de ses *Nouvelles de la république des lettres*, sorte de journal de critique littéraire. Ce fut la première tentative de ce genre pour populariser la littérature et elle eut un grand succès. Les *Nouvelles* ont été réimprimées dans le t. II des *Œuvres diverses*, 4 in-f°, La Haye, 1727.

[2] A. Houssaye, *Le roi Voltaire*, 5e édit., in-8°, Paris, 1864, p. 160-162.

neux ouvrages. Le plus connu de tous est son *Dic-nnaire historique et critique*[1]. Son but avoué, dans Dictionnaire, était de rectifier et compléter le *Dic-nnaire* historique de Moréri. Il l'appelle lui-même ne compilation informe de passages cousus les uns à suite des autres. » Les articles proprement dits sont réalité fort peu de chose; ils ne semblent être que le texte des nombreuses notes qui les accompagnent. st dans ces notes que l'auteur accumule tout ce que érudition lui fournit de renseignements; c'est là aussi il soutient le pour et le contre en toutes choses. Il st peint lui-même à l'article d'Arcésilas :

C'était un homme qui niait et affirmait les mêmes choses. se jetait aveuglément à droite et à gauche; il se faisait ire d'ignorer la différence du bien et du mal; il débitait la mière fantaisie qui lui venait dans l'esprit, et tout d'un p il la renversait par plus de raisons qu'il ne l'avait éta-e. C'était une hydre qui se déchirait elle-même; il aimait liscourir du pour et du contre, et à attaquer non seule-nt ceux de sa secte, mais de toutes les autres sectes.

Cette hydre déchirait aussi les autres et ne respectait n. Le consistoire de Rotterdam condamna le *Diction-ire,* entre autres motifs, à cause de son immoralité[2] à cause de ses attaques contre le roi David.

[1] La première édition du *Dictionnaire historique* est de 1697, 2 °; la seconde de 1702, 3 in-f°; la troisième de 1720 et la qua-me de 1740, 4 in-f°.

[2] Bayle, devançant les philosophes, va jusqu'à nier la pudeur, prétexte qu'elle ne se manifeste pas dans l'état sauvage, *Dic-naire*, art. *Hipparchia;* 2e art. *Jonas*, note C.

Que d'erreurs de tout genre dans cet ouvrage! L'auteur y sape d'abord la valeur de la raison elle-même : « Les forces de la raison, dit-il, ne vont qu'à nous tenir en balance et dans la crainte d'errer[1]. » Elle est, selon lui, incapable de rien affirmer et de rien établir. Les conséquences qui découlent de là ne sont que trop claires. Dans son *Commentaire philosophique*, il dit :

Tous les théologiens, de quelque parti qu'ils soient, après avoir élevé tant qu'il leur a plu la révélation, le mérite de la foi et la profondeur des mystères, viennent faire hommage de tout cela aux piez du trône de la Raison, et ils reconnoissent, quoiqu'ils ne le disent pas en autant de mots (mais leur conduite est un langage assez expressif et éloquent), que le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle ou de la Métaphysique... Tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au Parlement suprême de la Raison et de la lumière naturelle, ne peut qu'être d'une autorité chancelante et fragile comme le verre[2].

Bayle fait dire aux théologiens plus qu'ils ne disent en réalité, pour essayer de les prendre au piège. Ils assurent sans doute que la révélation ne contient rien qui soit en contradiction avec la raison, mais ils sont loin de prétendre que les mystères peuvent être compris par la raison, et ils admettent encore moins avec lui que la foi n'a qu'une certitude morale, « [se promenant] depuis une

[1] *Dictionnaire historique*, art. *Simonide*.
[2] *Commentaire philosophique*, *Œuv. div.*, t. II, p. 368.

nde probabilité jusqu'à une très grande probabi-
[1]. »

Sur l'Écriture Sainte, comme sur tout le reste, il sou-
t successivement le oui et le non. Conformément au
ncipe protestant, il admet en un endroit que la parole
Dieu est la seule règle de la foi. C'est pour attaquer
s commodément les catholiques. « Ne vouloir point
utre juge que l'Écriture Sainte, c'est, disent-ils (les
holiques), ne vouloir point du tout de juge. Et moi je
r dis que ne vouloir point d'autre Écriture que le
s qu'il leur plaît de lui donner, c'est ne vouloir
nt du tout d'Écriture. Lequel vaut mieux, ou ne
loir point de Juge, ou ne vouloir point d'Écriture[2]? »
leurs, il se moque du libre examen. « Il y a bien
s de gens qu'on ne pense qui se fabriquent ainsi une
fession de foi et qui ne s'en vantent pas. On pourrait
appeler en latin Miscellanées[3]. » Ailleurs encore, il
ance qu'on ne doit pas chercher à prouver la divinité
'autorité des Livres Saints, parce que ce ne sont pas
vérités démontrables[4]; et quant à leurs prescriptions,
st à notre bon sens à les expliquer : « Il faut faire,
pas ce que les Apôtres ordonnent selon le sens
mmatical (on pourrait dire alors *summum jus, summa injuria*), mais ce que le bon sens nous dicte
ils ont eu dessein d'ordonner[5]. »

[1] *Dictionnaire*, art. *Beaulieu*, note F.
[2] *Critique générale*, *Œuvres diverses*, t. II, p. 71.
[3] *Dictionnaire*, art. *Reinesius*.
[4] *Dictionnaire*, art. *Beaulieu*, note E.
[5] *Dictionnaire*, art. *Reihing*, note D.

Quelquefois, peu sérieusement sans doute, il a l'ai
d'admettre les miracles. Il s'étonne qu'on rejette l
pouvoir des démons, il désapprouve qu'on marchand
sur les prodiges racontés par la Bible, il défend le pas
sage de la Mer Rouge[1]. Plus souvent, il prend les mira
cles à partie. On ne croit guère, dit-il, qu'à ceux qu'o
invente à notre profit[2]. Partout où, en dehors de l'Écri
ture, il rencontre sur ses pas un fait merveilleux, i
n'hésite pas à l'attribuer à la supercherie[3]. Toutes ce
affirmations rejaillissent contre les Écritures. Il trait
les prophéties de la même manière que les miracles[4].

Il condamne du reste les interprétations allégorique
ou métaphoriques de la Bible. « Si une fois, dit-il au
sujet de la Genèse, il est permis de supposer que le
narrations de Moïse sont si déguisées, il est à craindr
qu'on ne transporte cette méthode jusqu'à l'histoire d
la tentation et de la chute, comme quelques-uns on
osé le faire[5]. » L'ironie est transparente. Elle l'est plu
encore dans ce passage : Si l'on trouve dans les écri-
vains sacrés « des singularités qu'on ne pardonnerai
pas à un auteur non inspiré[6], » il faut se garder de le
mettre sur le compte de leur imagination, car ce serai
détruire l'inspiration. « S'il fallait attribuer à un zèl

[1] *Dictionnaire*, art. *Ruggieri*, *Sadducéens*, *Élisée*, *Jonas*, *Pha-
selis*.

[2] *Dictionnaire*, art. *Constance*, *Ézéchiel*, etc.

[3] *Dictionnaire*, art. *Abaris*, *Loudun*, *du Haillon*.

[4] *Dictionnaire*, art. *Catho*, note C, il admet les prophéties ; il le
rejette, art. *Comenius*, *Drabicius*.

[5] *Dictionnaire*, art. *Cham*, Cf. *Ève*, *Judith*.

[6] *Dictionnaire*, art. *Lamech*, note D.

housiaste les expressions des Apôtres, l'Écriture urait guère plus d'autorité que les panégyriques des nts. Or, en ruinant la divinité de l'Écriture, on ren- rse toute la révélation, en suite de quoi tout n'est e dispute de philosophes[1]. » Il dit au sujet de l'his- re de David : « Si une narration comme celle-ci se uvoit dans Thucydide ou dans Tite-Live, tous les tiques concluroient unanimement que les copistes roient transposé les pages, publié quelque chose en lieu, répété quelque chose dans un autre, ou inséré s morceaux postiches dans l'ouvrage de l'auteur. is il faut bien se garder de pareils soupçons lorsqu'il git de la Bible[2]. » On croirait entendre déjà Voltaire. oracle de l'incrédulité parlera souvent sur ce ton[3]. Il est le premier qui ait osé plaider en faveur de « la nscience errante[4] » et réclamer pour l'erreur le res- ct que les hommes avaient jusque-là réservé pour la rité. Il intervertit les rôles et se moque de ceux « qui nservent la vérité comme un vase de porcelaine, et i semblent convaincus que

> Comme elle a l'éclat du verre,
> Elle en a la fragilité[5]. »

[1] *Dictionnaire*, art. *Socin*, Cf. l'art. du *P. Adam*.
[2] Ce ton ironique se remarque fréquemment dans Bayle, art. *mini*, art. *Élie*, art. *David* corrigé, note G, C, cf. K 2°; art. *Abé- rd*.
[3] Cf. Ed. Saigey, *La théologie de Bayle*, dans la *Nouvelle Revue théologie*, janvier 1860, p. 6.
[4] *La critique générale de l'histoire du calvinisme* contient une t... en faveur de *la conscience errante*. *Œuvres diverses*, t. II, p. 217.
[5] *Dictionnaire historique*, art. *Lubienietski*.

A ses yeux, il n'existe que des « vérités particulières, » et la religion, comme tout le reste, n'est qu'une « opinion particulière. » L'entendement est placé « comme un concierge » à la porte de l'âme. Il peut ne pas faire bonne garde, mais ses privilèges n'en sont pas moins entiers. L'erreur est un droit imprescriptible, inhérent à la raison comme le mal à la liberté. « Tout homme qui use honnêtement de sa raison est orthodoxe à l'égard de Dieu. » Si ce principe est « l'éponge de tous nos Mystères[1], » qu'importe? Voilà le premier coup de cloche qui annonce le XVIII[e] siècle.

Si le scepticisme de Bayle lui attira des ennemis, il lui procura aussi des amis, entre autres lord Shaftesbury. Il devait surtout lui mériter un jour les éloges des philosophes[2]. « Bayle, dit Voltaire, (est) le premier des dialecticiens et des philosophes sceptiques... Ses plus grands défenseurs avouent que, dans ses articles de controverse, il n'y a pas une seule page qui ne conduise le lecteur au doute, et souvent à l'incrédulité... Il faisait des impies, en mettant les objections contre nos dogmes dans un jour si lumineux, qu'il n'était pas possible à une foi médiocre de n'être pas ébranlée[3]. »

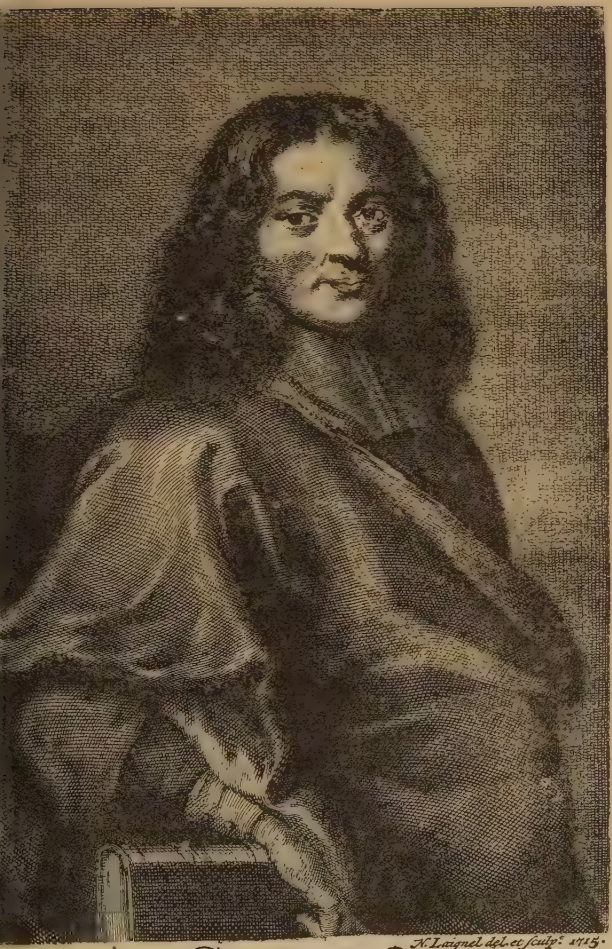
Bayle a été combattu par Dubois de Launay[4] et par plusieurs autres écrivains. Un prêtre de Saint-Sulpice,

[1] *Œuvres diverses*, t. III, p. 764. Cf. Lenient, *Étude sur Bayle*, p. 50-52.

[2] Voir les vers gravés au bas de son portrait, Figure 36. Reproduction d'une gravure ancienne de la collection de portraits de la Bibliothèque du Séminaire de Saint-Sulpice. L'Original porte *écrites*.

[3] Voltaire, *Œuvres*, édit. Didot, t. VI, p. 571.

[4] *Analyse de Bayle*, 2 in-12, Paris, 1782.



N. Largnel del. et sculp. 1715.

Tel fut l'illustre pieux Bayle, honneur des beaux esprits,
Dont l'élégante plume, en recherches fertile,
Fait douter qui des deux l'emporte en ses écrits,
De l'agréable ou de l'utile ? D. L. M.

36. — Pierre Bayle.

ent-Josse Le Clerc, fils du célèbre graveur de ce
, releva un grand nombre d'erreurs dans son *Dic-
naire :* « Cet ouvrage a assurément beaucoup de
écrivait-il, mais il y a tant de mauvaises choses
ne méritait pas que l'on en dît autant de bien... Il
lein de traits qui tendent à favoriser l'athéisme,
toires indécentes, de partialité pour les hugue-
. » Par sa critique, Le Clerc obligea l'intime ami
ayle, Mathieu Marais, à reconnaître que le scepti-
était « tombé dans le *turpiloquium* en quelques en-
s qu'on ne peut lui passer[2]. » Le Clerc l'affirme
même, avec trop de vérité, hélas! dans la *Préface*
Lettre critique : « Quoi qu'il en soit des sentiments
Bayle avait dans le cœur sur le fait de la religion,
ivre a fait bien des impies. Cela suffit pour le faire
rder comme un ouvrage pernicieux[3]. » Il est certain
tous les ennemis de la religion, depuis la publica-
de son *Dictionnaire,* lui ont beaucoup emprunté.
yle... est l'arsenal où l'on a puisé toutes les plaisan-

*Remarques sur différents articles du premier volume du Dic-
naire de Moréri*, 1719, art. *Bayle*, p. 135. Le Clerc publia sa
critique sur le Dictionnaire de Bayle, en 1732, La Haye
eaux), in-12 de XXII-456 pages. Beuchot fait l'éloge du tra-
le L.-J. Le Clerc, qu'il reconnaît être « curieux et instructif, »
'il « s'y montre ultramontain. » *Dictionnaire de Bayle,* 1820,
IV. — L.-J. Le Clerc a trouvé un historien digne de lui dans
Bertrand, *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent-
Le Clerc*, in-8°, Paris, 1878. Voir *ibid.*, p. 132 et suiv., tout
concerne les travaux de Le Clerc sur Bayle.
. Bertrand, *Vie de L.-J. Le Clerc*, p. 137.
tre critique sur le Dictionnaire de Bayle, Préface, p. XX ;
rtrand, *Vie de L.-J. Le Clerc*, p. 251.

teries du scepticisme; Voltaire les a rendues piquan
par son esprit et par sa grâce; mais le fond de tout c
est toujours qu'on doit mettre au nombre des rêver
tout ce qui n'est pas aussi évident qu'une expérien
physique. Il est adroit de faire passer l'incapacité d'
tention pour une raison suprême qui repousse tout
qui est obscur et douteux; en conséquence, on tour
en ridicule les plus grandes pensées, s'il faut réfléc
pour les comprendre[1]. » Ce n'est pas à l'éloge de l'
prit humain, qui se laisse ainsi trop facilement dup
mais c'est le stigmate de l'erreur qu'elle abaisse l'homm
tandis que la vérité l'élève et l'ennoblit.

Le scepticisme de Bayle et la vogue dont jouirent s
écrits contribuèrent notablement au déclin de la foi
au progrès de l'incrédulité. A mesure que le XVIII^e^ siè
approche, le nombre des mécréants augmente. Le gra
Prieur de France, Philippe de Vendôme (1655-1727
non moins irréligieux que son frère aîné, Louis-Josep
duc de Vendôme, fait du Temple où il réside, penda
les dernières années de Louis XIV et les premières a
nées de la Régence[2], comme un foyer d'impiété, av

[1] De Staël, *De l'Allemagne*, édit. de 1869, p. 432-433.

[2] La Régence, comme nous l'avons déjà vu plus haut, p. 192, co
tribua beaucoup au progrès de l'impiété. « Le petit groupe de sce
tiques qu'on apercevait à peine sous Louis XIV a fait ses recru
dans l'ombre; en 1698, la Palatine, mère du Régent, écrit dé
« qu'on ne voit presque plus maintenant un seul jeune homme q
» ne veuille être athée. » Aubertin, *L'esprit public au XVIII^e^ siècl*
in-8°, Paris, 1873, p. 7. Cf. p. 4-7. « Avec la Régence, l'incréduli
se produit au grand jour. » H. Taine, *L'ancien régime*, 9^e^ édit., 188
p. 375.

compagnons de plaisir, La Fare (1644-1712) et Chau- (1639-1720), surnommé « L'Anacréon du Temple[1]. » sque tous ceux qui fréquentent la société du grand ur ne se distinguent pas moins par leur irréligion par le dérèglement de leur conduite. On rencontre e grands personnages et des littérateurs, entre autres i-Baptiste Rousseau [2], mais Chaulieu en est comme oète attitré. C'est un disciple de Chapelle[3]; il est un hôtes voluptueux du château d'Anet; il s'assied à la e de Vendôme, au Temple[4]; il en partage toutes les es et il cherche à s'étourdir dans ses vers sur sa cri- elle conduite :

'est le titre que lui donne Voltaire dans des vers qu'il lui adressa ulli le 15 juillet 1716, Voltaire, *Œuvres*, édit. Didot, t. XI, ; *Œuvres de Chaulieu, d'après les manuscrits de l'auteur*, 8°, La Haye, 1774, t. II, p. 6.

Dans une *Réponse* en vers à l'abbé de Chaulieu, J.-B. Rous- parle ainsi :

. . . . . Dans la pureté
Des innocents banquets du Temple,
J'ai fait une moisson trop ample
De raison et de fermeté, etc.

res complètes de Boileau, suivies des œuvres poétiques de J.-B. seau, édit. Lefèvre, in-4°, Paris, 1835, p. 711. Il se condamna tard lui-même, voir *ibid.*, *Épître à L. Racine*, p. 655.

Chapelle, par malheur rencontré dans Anet,
S'en vint infecter ma jeunesse.

uvres de Chaulieu, t. I, p. 225. Cf. p. 5-6.

R. de Bérenger, notice en tête des *Lettres inédites de l'abbé de u*, in-8°, Paris, 1850, p. 4, 5, 8. Chaulieu se convertit sur it de mort. *Ibid.*, p. 15.

Exempt de préjugés, j'affronte l'imposture
De vaines superstitions,
Et me ris des préventions
De ces faibles esprits dont la triste censure
Fait un crime à la créature
De l'usage des biens que lui fit son Auteur [1].

Pour lui, la mort ne doit plus avoir de terreurs, pa
que tout ce qu'on raconte d'une autre vie n'est aux ye
de ses amis et aux siens que fiction et mensonge :

Ma raison m'a montré (tant qu'elle a pu paroître)
Que rien n'est un effet de ce qui ne peut être ;
Que ces fantômes vains sont enfants de la peur,
Qu'une faible nourrice imprime en notre cœur,
Lorsque de loups-garous, qu'elle-même elle pense,
De démons et d'enfer elle endort notre enfance [2].

La société du Temple que nous dépeint Chaulieu
le berceau de Voltaire. C'est là que le conduisit Châtea
neuf, son parrain, un des familiers de la maison, et c'
là qu'il puisa ses premiers préjugés contre le Christi
nisme, en attendant qu'il allât compléter son éducati
irréligieuse en Angleterre auprès de Bolingbroke et d
autres déistes de ce pays.

[1] *Œuvres* de Chaulieu, t. I, p. 16.
[2] *Œuvres*, t. I, p. 13.

CHAPITRE II.

VOLTAIRE.

e déisme, transplanté d'Angleterre en France, au ment où il languissait et dépérissait dans le lieu de sa ssance, fit, parmi nous, de rapides et effrayants pros. Beaucoup plus que dans la Grande-Bretagne, il ena, à sa suite, l'irréligion, l'impiété et enfin l'athéis; et, non content de nuire au Christianisme, il préa et produisit la Révolution française ainsi que la reur. Le mouvement philosophique du XVIII[e] siècle ait finir dans la boue et dans le sang.

Le principal instrument de tous ces bouleversements s le domaine religieux et politique[1] fut François-rie Arouet, connu sous le nom de Voltaire[2]. Né à

L'admirateur de Voltaire, D....., qui a rendu compte de la *Vie* chef des philosophes, par Condorcet, dans le *Mercure de France* 7 août 1790, p. 27, a déjà dit avec raison : « Le premier auteur cette grande révolution qui étonne l'Europe..., c'est, sans contre- Voltaire... Il n'a point vu tout ce qu'il a fait, mais il a fait ce que nous voyons... C'est lui qui a fait tomber la première et plus formidable barrière du despotisme, le pouvoir religieux et rdiotal. »

Sur les publications sur Voltaire, voir G. Bengesco, *Voltaire, graphie de ses œuvres*, 3 in-8°, Paris, 1882-1889.

Paris, le 20 novembre 1694, il mourut dans cette vil
le 30 mai 1778[1]. « Pendant soixante ans, il occupa,
lui seul, comme l'écrit de B
nald, toutes les trompettes
la renommée[2], » et il emplo
la majeure partie de ce lon
espace de temps à calomnie
à vilipender le Christianism
et les Livres Saints. C'est ain
qu'il devint le chef et l'orac
des libres-penseurs de so
siècle, l'admiration des ir
croyants du nôtre. Ils en ont fait une sorte d'idole
parce qu'il est devenu à leurs yeux, et non sans raison
comme le type de l'incrédulité, en qui a été ramassé e
recueilli tout ce que les âges antérieurs avaient accu
mulé contre la révélation.

37. — Voltaire.

[1] Voir, Figure 37, une médaille de Voltaire, d'après l'original d
Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale, réduit de pr
de moitié. Au revers on lit : « Tiré d'après nature au château d
Ferney. G. C. Wæchter. Gravé MDCCLXX. » Dessin de M. l'abbé Doui
lard. — « N'avez-vous jamais remarqué que l'anathème divin f
écrit sur son visage, dit Joseph de Maistre décrivant le buste d
Voltaire... Voyez ce front abject que la pudeur ne colora jamais
Cette bouche, — je dis mal peut-être, mais ce n'est pas ma faute, —
ce *rictus* épouvantable courant d'une oreille à l'autre, et ces lèvr
pincées par la cruelle malice comme un ressort prêt à se détendr
pour lancer le blasphème ou le sarcasme... Jamais je ne regarde [s
figure] sans me féliciter de ce qu'elle ne nous a pas été transmis
par quelque ciseau héritier des Grecs, qui aurait su peut-être y r
pandre un certain beau idéal. » *Soirées de Saint-Pétersbourg*
4e entretien, 2 in-8°, Paris, 1822, t. I, p. 274.

[2] De Bonald, *Mélanges littéraires, Œuvres*, 1819, t. X, p. 8.

« Quand des familles se sont perpétuées pendant des
cles, a dit Goethe, on peut remarquer que la nature
duit enfin un individu qui réunit en sa personne tou-
les qualités de ses ancêtres, qui possède à la fois
it ce qu'ils n'avaient possédé que par parcelles et
le porte à la perfection. Il en est de même des na-
ns, dont toutes les vertus se manifestent quelquefois,
hasard, en un seul homme, comme dans Louis XIV,
roi de France dans le sens le plus élevé du mot;
nme dans Voltaire, le plus grand des écrivains
nçais, celui qui a été le mieux rempli du génie de
peuple[1]. »

Voltaire n'a pas été seulement l'incarnation du génie
nçais, ajoute David Strauss, il a été l'incarnation de
époque tout entière, l'écrivain par excellence du
III^e siècle et comme sa personnification. « L'Allemagne
c Luther avait fait la grande œuvre du XVI^e siècle;
Hollande et l'Angleterre, à la fin du XVII^e siècle, pen-
nt que l'Allemagne était déchirée par des divisions
estines, avaient posé les fondements du rationalisme;
ltaire est allé recueillir en Angleterre les étincelles
la lumière nouvelle, il les a rapportées en France,
à, par ses efforts, il a fait briller cette lumière avec
tel éclat qu'elle a éclairé tout son siècle et l'univers
ier. Si les Français, les Parisiens en particulier,
ent le peuple choisi pour instituer le culte nouveau
la raison, Voltaire en fut incontestablement le pon-
[2]. »

[1] Goethe, *Rameau's Neffe*, *Werke*, Paris, 1840, t. IV, p. 390.
[2] D. Strauss, *Voltaire*, Vortrag 1, in-8°, Leipzig, 1870, p. 4.

Si Voltaire n'a pas été le plus grand des écrivain français, comme le prétend Goethe, il n'est que tro vrai, comme l'affirme Strauss, qu'il a été le grand pro pagateur du rationalisme dans l'Europe moderne. Il fu le mauvais génie du XVIII^e^ siècle qu'il remplit presqu tout entier; il en résuma tous les défauts et tous le vices, avec quelques bonnes aspirations. Un des trait les plus distinctifs de son caractère, ce fut la guerr acharnée qu'il fit à la révélation et à la Bible. Nou allons voir comment son éducation et les diverses péri péties de sa vie agitée développèrent en lui la haine d la parole inspirée; nous analyserons ensuite les procé dés de sa polémique et nous résumerons enfin ses atta ques contre nos Saints Livres.

I.

ÉDUCATION DE VOLTAIRE. — SA VIE.

François-Marie Arouet était doué de grands talents, beaucoup de vivacité et de beaucoup d'esprit. Des indules cultivèrent les premiers ses qualités naturelles leur imprimèrent une direction funeste. Il eut le malur d'avoir pour parrain l'abbé de Châteauneuf : était un triste personnage, ami, comme la mère de oltaire, de Ninon de Lenclos, et, de plus, fréquentant société du Temple. Châteauneuf et un autre abbé qui valait guère mieux, Gédoyn, parent de M^lle^ de Lenos, déposèrent dans le cœur de l'enfant les premiers rmes d'incrédulité. L'un et l'autre le conduisirent ez Ninon. Telles furent les « fées qui dotèrent son rceau [1]. » Cette femme sans mœurs devint comme sa arraine, et les œuvres du filleul montrent que ce ne t pas impunément qu'il fréquenta une maison où la ligion n'était pas plus respectée que la morale. Son rrain fut son premier maître. Ce singulier maître lui ait fait apprendre par cœur, dès l'âge de trois ans,

[1] P. Leroux et J. Reynaud, *Encyclopédie nouvelle*, t. VIII, p. 751.

toute la *Moïsade*, poème impie d'un certain Lourdet, une des premières publications où l'on ait attaqué ouvertement en France la religion révélée : Moïse y est traité d'imposteur. Le jeune Arouet n'oublia jamais ce qu'il avait appris dans cette œuvre irréligieuse, non plus que dans la société du Temple où le conduisait Châteauneuf. L'exemple de son frère, janséniste outré, lui inspira, d'un autre côté, par réaction, l'horreur de la piété. Ses mauvais instincts ne tardèrent pas à se manifester dans sa conduite. Son père disait : « J'ai pour fils deux fous : l'un en prose (Armand, l'aîné), l'autre en vers[1]. » Si encore Voltaire n'avait été fou qu'en vers, mais il le fut aussi en prose, et bien pis que son frère le janséniste.

L'impiété de Voltaire éclata même au collège de Clermont, malgré la direction des Jésuites, et le P. Le Jay, un de ses maîtres, lui dit à plusieurs reprises : « Malheureux! tu seras un jour l'étendard du déisme en France[2]. » L'incrédule précoce ne devait que trop justifier la prophétie. Châteauneuf avait soin, d'ailleurs, de l'entretenir toujours dans ses sentiments. Sa mère, peu soucieuse de ses devoirs et qui n'avait rien fait pour élever convenablement son enfant, était morte en 1701, avant

[1] Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 31. Voltaire lui-même écrivait à Cideville, le 3 septembre 1732 : « Moi qui ai passé toute ma vie à faire des folies ; quand j'ai été malheureux, je n'ai eu que ce que je méritais. » *Œuvres*, édit. Houssiaux-Didot, 13 in-4°, Paris, 1852-1862, t. XI, p. 84. C'est cette édition qui sera toujours citée ici, sauf indication contraire.

[2] Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 16 ; G. Émond, *Histoire du Collège Louis-le-Grand*, in-8°, Paris, 1845, p. 201.

ntrée de François-Marie au collège. Les jours de gé et pendant les vacances, son parrain s'occupait lui et le conduisait chez ce qu'il y avait de pire à ris, les Sully, les Chaulieu, les La Fare, Ninon. ouet plut si bien par sa vivacité et sa pétulance à la ille Ninon — elle était alors nonagénaire, — qu'elle légua deux mille francs pour acheter des livres.

Ce fut en 1722, à l'âge de vingt-six ans, que Voltaire nposa son premier écrit franchement irréligieux, is l'inspiration de M^me^ Ruppelmonde, fille du maré-l d'Aligre, « libre-penseuse et libre-faiseuse[1]. » Elle uit « une grande incertitude sur ce qu'elle devait ire. Elle aimait Voltaire et déposait avec confiance ns son sein, raconte Duvernet[2], et ses doutes et ses rplexités; et ce fut pour fixer son esprit incertain il fit cette Épître, dont le but était de lui montrer e, pour plaire à Dieu, indépendamment de toute yance, il suffit d'avoir des vertus. » Cette Épître, dération de guerre au Christianisme, est intitulée *Le ur et le Contre,* et connue aussi sous le nom d'*Épître Uranie.* « [Elle] consiste en deux tableaux de la reli-n chrétienne, l'un *pour* et l'autre *contre*; mais le *tre* y est plus chargé que le *pour,* et chargé de cou-rs odieuses, dont voici le dernier trait, adressé à la i.ité :

« Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux.

[1] U. Maynard, *Voltaire*, t. I, p. 110.
[2] Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 52.

Le *pour* est bâclé en quelques vers, dont les deux derniers, dans leur forme dubitative, sont un nouvel outrage à Jésus-Christ :

> Et si sur l'imposture il fonda sa doctrine,
> C'est un bonheur encor d'être trompé par lui [1]. »

Le germe de toutes les plaisanteries qu'il devait plus tard développer si souvent contre les Écritures est déjà dans ce poème :

> Il venait de créer un homme à son image,
> On le voit soudain repentir,
> Comme si l'ouvrier n'avait pas dû sentir
> Les défauts de son propre ouvrage...
> Il ordonne à la mer de submerger le monde,
> Ce monde qu'en six jours il forma du néant...
> Écoutez, ô prodige! ô tendresse! ô mystère!
> Il venait de noyer les pères,
> Il va mourir pour les enfants [2].

Le *Pour et le Contre* ne fut imprimé que dix ans après sa composition, en 1732. Il produisit naturellement scandale [3]. Voltaire, usant d'un procédé qui devint chez

[1] U. Maynard, *Voltaire*, t. I, p. 110.

[2] *Œuvres*, t. II, p. 475.

[3] La Harpe dit de l'*Épître à Uranie* : « Ce malheureux ouvrage qui ne couroit encore qu'en manuscrit, me tomba entre les mains dès ma rhétorique et ne fit que trop d'effet sur une jeune tête folle de poésie et de vanité. Je sus bientôt la pièce par cœur. Elle est écrite avec un art d'autant plus insidieux qu'il se cache sous une apparence de bonne foi... L'auteur semble laisser son *Uranie* incertaine et maîtresse de choisir ; mais il finit par choisir pour elle et pour lui, à la faveur de sophismes. » *Conversion de la Harpe écrite par lui-même*, à la suite des *Instructions pour un pécheur*, in-12, Dijon, 1820, p. 378-379.

ne habitude invétérée, le désavoua et l'attribua ca-
ieusement à un mort, l'abbé de Chaulieu.
ans cet intervalle de dix ans, qui s'est écoulé entre
mposition et la publication de l'Épître à M^me^ Rup-
nonde, un événement important s'était produit dans
e intellectuelle et religieuse de Voltaire, nous vou-
parler de son voyage dans la Grande-Bretagne.
vant que Voltaire connût l'Angleterre et Locke, il
ait pas Voltaire, et le XVIII^e^ siècle se cherchait en-
... Voltaire reçut ses premières impressions de la
été de Ninon et de la tradition affaiblie de la mino-
sceptique du XVII^e^ siècle... [Pour devenir] un chef
ole, il fallut qu'il rencontrât dans un pays voisin...
grand parti en possession de toute une doctrine. En
vant en Angleterre, Voltaire n'était qu'un poète mé-
ent; l'Angleterre nous le rendit philosophe[1]. »
uand Voltaire débarqua dans la Grande-Bretagne,
nilieu du mois de mai 1726, il avait trente-deux ans.
rempe d'esprit, ses défauts, son libertinage, tous ses
s le portaient vers l'incrédulité; sa liaison antérieure
c l'impie Bolingbroke avait déjà commencé à déve-
per considérablement en lui son mauvais fonds na-
l, mais ce fut surtout son séjour de près de trois ans
nilieu des déistes qui fit de lui le patriarche des phi-
phes du XVIII^e^ siècle, l'adversaire acharné et irré-
ciliable du Christianisme, le railleur et le bouffon de
Livres Saints. Au moment de son arrivée de l'autre
de la Manche, la discussion soulevée par Collins

1. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, 1863, p. 526-

sur les prophéties de l'Ancien Testament était dans to
son feu, et ce fut pendant son séjour même que Wool
ton publia ses six brochures contre les miracles de N
tre-Seigneur. Collins soutenait, comme nous l'avons v
que les prophéties de l'Ancien Testament ne prouve
rien en faveur de la vérité du Christianisme ; Woolst
prétendait que tous les prodiges racontés par les Éva
giles, y compris la résurrection de Jésus-Christ ell
même, ne sont que des allégories et, par conséquent,
peuvent servir à établir la divinité de la religion. C
attaques contre l'Ancien et le Nouveau Testament e
chantèrent Voltaire. Il se jeta sur les livres des déist
comme sur une riche proie ou plutôt comme sur une mi
inépuisable d'objections contre le Christianisme, mi
qu'il exploita dès lors, et qu'il se proposa d'exploiter enco
un jour davantage. Il étudia aussi les écrits de Lock
le père du sensualisme moderne, et il comprit très bi
l'étroite affinité qu'avaient ces théories philosophiqu
avec les théories déistes et antichrétiennes, ainsi que
parti qu'il pourrait en tirer dans sa guerre contre
religion. Il s'éprit d'un tel amour pour la libre-pens
anglaise, qu'il cria un jour, à Londres, à la foule qui,
reconnaissant comme Français, commençait à rire
lui : « Braves Anglais, ne suis-je pas déjà assez malhe
reux de n'être pas né au milieu de vous[1] ? » Celui q
exerça sur son esprit l'impression la plus profonde,
plus durable, ce fut Bolingbroke[2]. « Dans ses aspiratio

[1] D. Strauss, *Voltaire*, Vortrag II, p. 49-50.

[2] Cf. J. Ch. Collins, *Bolingbroke and Voltaire in England*, in-8
Londres, 1886.

s fois aristocratiques et impies, il prit définitivement
ur modèle le lord incrédule et lui emprunta toutes
idées [pour les traduire plus tard] dans un grand
nbre de ses ouvrages. Tel son *Examen de Milord*
ingbroke, tels la plupart de ses écrits contre la Bible,
t les objections sont tirées [en grande partie] des
tres sur l'histoire du lord anglais[1]. »

C'est de la sorte que Voltaire remplit en Angleterre
senal d'où il devait tirer ensuite tant d'armes offen-
es pour attaquer les Livres Saints. Il écrivait en 1759
hieriot : « Depuis trente ans, nous avons tout pris
Anglais : philosophie, petite-vérole, nouvelle char-
et finances. » Il ajoute avec vérité « la liberté de
ser[2]. » C'est lui surtout qui avait tout pris aux
glais et qui l'avait importé en France. Pendant son
our dans la Grande-Bretagne, il avait déjà jeté sur
papier les pensées principales que lui avaient suggé-
s ses lectures. Il développa plus tard ses notes et ses
ervations, les atténua en partie pour les rendre
ins choquantes et il les publia en 1734 sous le titre
Lettres sur les Anglais ou *Lettres philosophiques.* Il
occupe autant de l'État que de la religion; il y fait
particulier un grand éloge de Locke. Ses apprécia-
s politiques ne déplurent pas moins au gouverne-
nt que ses appréciations religieuses; les *Lettres*
ent brûlées à Paris, le 10 juin 1734, par la main du
rreau et l'auteur lui-même n'échappa à la Bastille

1. Maynard, *Voltaire*, t. I, p. 140.
2. Lettre du 5 mai 1759, *Œuvres*, t. XII, p. 11.

que par la fuite. Il alla se réfugier à Cirey, auprès d
Mme du Châtelet. Ici commence une nouvelle périod
dans sa vie intellectuelle et morale.

Voltaire passa quinze ans avec la châtelaine de Cire
depuis l'année 1733 jusqu'à l'année 1749 où elle mou
rut. Cette femme exerça une grande influence sur so
ami et contribua à développer encore son esprit irrél
gieux et libertin. Elle était elle-même sans foi, sa
mœurs, sans pudeur. En 1739, elle écrivit ses *Doute
sur les religions révélées,* qui ne sont qu'une diatrib
contre le Christianisme, les miracles et l'Écriture Sainte
Dans les derniers temps de sa vie, elle composa u
petit traité *Sur le bonheur,* qu'on a imprimé en 1806
« Il faut, dit-elle, pour être heureux, s'être défait de
préjugés (de toute foi)... Il faut commencer par se bie
dire à soi-même et par se bien convaincre que nou
n'avons rien à faire en ce monde qu'à nous y procure
des sensations et des sentiments agréables[3]. » Auprè
d'elle, on le voit, Voltaire était à bonne école. Ils étaien
faits pour s'entendre. Ayant l'un et l'autre la mêm
aversion pour le Christianisme, la même hostilité pou
les Écritures, la même absence de sens moral, i
avaient aussi l'un et l'autre des goûts studieux; i
s'appliquaient aux sciences; ils cherchaient en commu

[1] *Doutes sur les religions révélées, adressées* (sic) *à Voltaire*, p
Émilie du Châtelet, ouvrage posthume, in-8°, Paris, 1792 (72 pa
ges). L'Avant-propos est daté de Londres, 14 mai 1739. (B. N., I
13928).

[2] Hochet l'a édité, à la suite des *Lettres inédites de Madame
marquise du Chastelet à M. le comte d'Argental,* in-8°, Paris, 180

[3] *Réflexions sur le bonheur,* à la suite des *Lettres inédites,* p. 33

objections contre la révélation et les Livres Saints. C'est à Cirey, en 1736, que le poète écrivit le *Mondain*, qu'il termine par ce vers :

Le paradis terrestre est où je suis [1].

Le paradis n'était pas, en effet, d'après lui, dans Eden, dont il fait une peinture hideuse, accompagnée de vers inconvenants sur Adam et Ève. Cette satire obligea de quitter quelque temps le château de Mme du Châtelet et de se réfugier en Hollande. A son retour il mena la même vie qu'auparavant. « On lisait tous les matins, pendant le déjeuner, un chapitre de la Bible, sur lequel chacun faisait ses réflexions à sa manière. Voltaire et Mme du Châtelet prirent note de ces commentaires impromptus; il en résulta deux manuscrits. Celui de la marquise est encore inédit; quant à celui de Voltaire, il servit de noyau à *La Bible enfin expliquée*, qui fut publiée au milieu de l'année 1776, c'est-à-dire vingt ans après les propos de table du château [2]. » Ce fut aussi pour la marquise que son hôte composa, du moins en grande partie, l'*Essai sur les mœurs*.

Après la mort de Mme du Châtelet, Voltaire, en 1750, se rendit à Berlin, à la cour du roi de Prusse Frédéric II. Il était depuis longtemps en correspondance avec ce prince. Des rapports plus intimes avec le monarque incrédule ne pouvaient qu'accroître en Voltaire

[1] *Œuvres*, t. II, p. 717. Voltaire multiplie ses plaisanteries sur Adam et Ève dans ses lettres de la fin de 1736.

[2] *Œuvres complètes de Voltaire*, édit. Garnier, t. XXX, 1880, p. 2.

l'esprit d'impiété. Le poète écrivit à son intention, e
1752, la *Loi naturelle*. « L'objet du poème est d'établi
l'existence d'une morale universelle et indépendante
non seulement de toute religion révélée, mais de tou
système particulier sur la nature de l'Être suprême[1].
Il ne fut pas néanmoins assez impie au gré de Frédéric
qui ne voulait pas plus de loi naturelle que de loi divin
et de religion révélée, et l'auteur dut lui promettre d
le retoucher[2].

C'est également en Prusse, en 1752, que l'ennemi d
la Bible composa la *Défense de Milord Bolingbroke* e
qu'il commença le *Dictionnaire philosophique*, où son
réunis tant d'articles contre les Écritures. Le plan en fu
conçu en septembre, pendant un souper à Potsdam
Frédéric devait y collaborer avec d'autres gens de let
tres. Le chef des philosophes se mit à l'œuvre dès l
lendemain et il le grossit jusqu'à la fin de sa vie, faisan
entrer dans ce cadre commode toutes ses impiétés.

Cependant les deux amis, unis par l'incrédulité, fini-
rent par devenir insupportables l'un à l'autre; Frédéric I
et Voltaire se séparèrent en 1753. Pendant qu'il étai
à la recherche d'une résidence nouvelle, le poète, après
avoir erré en divers lieux, alla passer en 1754 six semai
nes à l'abbaye de Sénones, auprès de dom Calmet, l
savant commentateur de la Bible, qui en était abbé
« Je préfère, Monsieur, lui avait écrit Voltaire dès 1748
la retraite à la cour, et les grands hommes aux rois

[1] *Avertissement des éditeurs*, *Œuvres*, t. II, p. 498.
[2] *Lettre à Frédéric*, 5 septembre 1752, *Œuvres*, t. X, p. 247.

rais la plus grande envie d'aller passer quelques se-
nes avec vous et vos livres... Je veux m'instruire
c celui dont les livres m'ont formé, et aller puiser à
ource. Je vous en demande la permission. Je serai un
os moines. Ce sera Paul qui ira visiter Antoine[1]. »
net lui fit le meilleur accueil. Et après être parti de
ones pour Plombières, son hôte lui écrivait de nou-
u : « Je trouvais chez vous bien plus de secours pour
a âme que je n'en trouve à Plombières pour mon
os. Vos ouvrages et votre bibliothèque m'instrui-
nt plus que les eaux de Plombières ne me soula-
t[2]. » Or voici ce qu'il avait fait à l'abbaye :

se mit à lire tranquillement les Pères et les Conciles,
vieilles chroniques et les capitulaires, dom Mabillon et
n Martène, dom Thuillier et dom Ruinart ; ou plutôt,
vant délicieusement au réfectoire, » il se fit compiler par
moines « ces fatras horribles, disait-il, d'une érudition
ommante, » c'est-à-dire ces montagnes de science, qui
aient écrasé ses épaules si faibles. C'était, disait-il en-
e, une assez bonne ruse de guerre, d'aller chez ses enne-

De Lunéville, 13 février 1748, *Œuvres*, t. XI, p. 499-500.
De Plombières, 16 juillet 1754, t. XI, p. 692. Tant que Calmet
t, Voltaire le loua. Il fit même ce quatrain pour le portrait du
religieux :

Des oracles sacrés que Dieu daigna nous rendre
Son travail assidu perça l'obscurité.
Il fit plus, il les crut avec simplicité,
Et fut, par ses vertus, digne de les entendre.

p. 188. Quand Calmet fut mort, Voltaire le traita « d'imbé-
» (Lettre à d'Alembert, 13 juin 1766, t. X, p. 639).

mis se pourvoir d'artillerie contre eux. Il aurait fait plus
cas de la bibliothèque luthérienne de Gotha que des livr
orthodoxes des Bénédictins de Sénones, mais on se sert
ce qu'on a. Il trouva pourtant de bonne prise et de bon
portée, pour ses projets de campagne anti-biblique, les a
mes que lui fournit l'arsenal des *Commentaires* de dom Ca
met. Il y copia toutes les objections, sans tenir compte d
réponses; et il en fit le fond de ses dégoûtantes diatrib
contre nos Saintes Écritures. Conduite ignoble, que le L
théricn suédois Björnstähl[1], qui avait vu les notes pillées
écrites de la main de Voltaire, dit n'être pas le fait d'u
galant homme. Du reste, il se tint avec décence à Sénone
feignit d'écouter les conseils des moines, tellement que do
Calmet, dans la naïveté crédule de sa vertu et de sa scienc
se vantait d'avoir « converti » le déiste le plus décidé
l'Europe[2].

En 1758, Voltaire devenait seigneur et châtelain
Ferney. C'est là que sa haine contre la révélation, cont
le Christianisme et la Sainte Écriture se porta aux de
niers excès et aux dernières violences de plume; c'e
de là qu'il publia la plus grande partie de ses écri

[1] J.-J. Björnstähl, *Reize door Europa en het Oosten*, 4 in-
Utrecht, 1778-1782 (trad. Tijdeman), t. III, p. 100.

[2] U. Maynard, *Voltaire*, 2 in-8°, 1867, t. II, p. 195-196. Voltai
cite un trait qui montre quelle était la candeur et la simplicité
ce moine, aussi ignorant des choses du présent qu'instruit des chos
du passé, et qu'il put tromper si facilement : « Aujourd'hui, 23 ju
1754, dom Calmet, abbé de Sénones, m'a demandé des nouvelle
je lui ait dit que la fille de Mme de Pompadour était morte.
Qu'est-ce que Mme de Pompadour? a-t-il répondu. » *Pensées, OE
vres*, t. IX, p. 332.

re la Bible[1]. Les amis qu'il s'était faits par son im-
é, les auxiliaires qu'il s'était associés dans sa guerre

38. — Voltaire discutant avec un religieux à Ferney.

a révélation, en un mot, tout le corps des philoso-

[1] oir, Figure 38, Voltaire discutant avec un religieux à Fer-
; d'après une estampe de 1764, à la manière noire, signée : *Lo-*

phes dont il était le chef, l'encourageait, le pressait, le stimulait dans ses attaques, comme l'avait fait Frédéric II, et il n'était que trop enclin, par nature et par caractère, à suivre ces perfides excitations. C'est à partir de cette époque, pendant les vingt dernières années de sa vie, que furent publiés ses écrits les plus haineux contre la religion et nos Livres Saints : le *Précis de l'Ecclésiaste* et du *Cantique des Cantiques,* en 1759; les *Dialogues chrétiens* et le *Fragment d'une Lettre de lord Bolingbroke,* en 1760; la *Lettre de M. Clocpicre à M. Ératou,* le *Sermon du rabbin Akib,* l'*Extrait des sentiments de Jean Meslier,* en 1761; le *Sermon des cinquante,* où le Christianisme fut attaqué plus directement que dans les ouvrages publiés jusqu'alors, probablement en 1762; le *Catéchisme de l'honnête homme ou Dialogue entre un caloyer et un homme de bien,* en 1763; le *Dictionnaire philosophique,* en 1764; les *Questions sur les miracles,* en 1765; le commencement de l'*Essai sur les mœurs,* les *Questions* de *Zapata,* l'*Examen important de milord Bolingbroke,* les *Quatre homélies prêchées à Londres,* le *Dîner du comte de Boulainvilliers,* en 1767; la *Profession de foi des théistes,* l'*Homélie du pasteur Bourn,* le *Pyrrhonisme de l'histoire,* en 1768; la *Collection des Évangiles,* l'*Essai*

catellus fec.; Joseph Lante scul. L'original a 0m45 de hauteur et 0m29 de largeur. Voltaire, assis dans un fauteuil, à une table couverte d'un tapis à ramages, tient la main droite sur un livre dont il semble discuter un passage; de la main gauche, il gesticule avec vivacité. Le religieux, qu'on a appelé le P. Adam, mais dont le nom est inconnu, l'écoute, grave et sérieux, les mains croisées sur la poitrine et s'apprête à lui répondre.

ur les mœurs complet, en 1769; les *Questions sur l'Encyclopédie,* en 1770, 1771, 1772; les *Systèmes,* en 772; la *Bible enfin expliquée, Un Chrétien contre six uifs,* en 1776; l'*Histoire de l'établissement du Christianisme,* en 1777. La mort seule put arrêter ce torrent d'invectives contre les Écritures.

Il les attaquait en prose, il les attaquait en vers. En 759, il mit en vers son *Précis de l'Ecclésiaste,* « pour e présenter à la personne respectable[1] » qui désirait avoir de lui des paraphrases de l'Ancien Testament. Cette personne respectable était M^me^ de Pompadour[2]. Il lui offrit également *Le Précis du Cantique des Cantiques, dialogue entre le Chaton et la Sulamite.* Les deux poèmes n'en furent pas moins brûlés, par ordre du Parlement, le 7 septembre 1759, à cause des grandes licences que s'est données le poète dans cette « traduction libre, » qui n'avait été « inspirée que par la raison, » comme il l'écrivait au roi de Prusse, et où il avait « hasardé des paroles malsonnantes et sentant l'hérésie[3]. »

Voltaire n'insultait pas seulement la Bible en la travestissant sous prétexte de traductions; il la mettait aussi en chansons et en drames[4]. Il appelait un des plus

[1] *Précis de l'Ecclésiaste,* Avertissement de l'auteur, t. II, p. 512.
[2] *Œuvres complètes,* édit. Garnier, t. IX, 1877, p. 481.
[3] *Épître dédicatoire au roi de Prusse,* t. II, p. 512.
[4] « Voltaire livre au ridicule (dans son drame de Saül) ce qui, en tout temps et en tout pays, indépendamment de toute croyance religieuse, frappera d'admiration sous tous les rapports. Faites prononcer devant les hommes rassemblés, quelque part que ce soit, ces mots si simples et si foudroyants : *Tu es ille vir : Vous êtes cet homme,* et tout retentira d'acclamations. » La Harpe, *Le Psautier en français, Disc. prél.,* 1811, p. 21-22.

beaux psaumes, le psaume *Exurgat Deus,* « une chanson de corps de garde. » Et il avait fait en effet lui-même d'un verset parodié de ce chant magnifique[1] une chanson de corps de garde :

Ayez soin, mes chers amis,
De prendre tous les petits,
Encore à la mamelle.
Vous écraserez leur cervelle
Contre le mur de l'infidèle,
Et les chiens s'engraisseront
De ce sang qu'ils lècheront.

« Il était si *charmé de ce petit morceau,* raconte la Harpe, que je le lui ai entendu chanter pendant trois mois[2]. » Mais ce sont surtout ses écrits en prose qui contiennent les attaques les plus odieuses contre nos Livres Saints.

La *Bible enfin expliquée,* qui parut seulement deux ans avant sa mort, reproduit, dit avec raison un de ses historiens, « toutes les sottises et saletés répandues en cent endroits de ses œuvres, et amoncelées dans ce volume comme dans un cloaque[3]. » Si les autres écrits des dernières années de Voltaire contre l'Écriture ne sont pas tous aussi violents, ils n'en valent pourtant guère mieux. A mesure qu'il vieillissait, sa haine contre la re-

[1] Ps. LXVII, 24. Voltaire y parodie aussi le Ps. CXXXVI, 9.

[2] La Harpe, *Le Psautier,* p. 25. « Qu'aurait dit Voltaire, observe justement La Harpe, p. 21, si l'on avait jugé *Zaïre* sur la parodie des *Enfants trouvés*, et *Andromaque* sur *la folle Querelle?* C'est pourtant ce qu'il faisait et ce qu'il voulait qu'on fît pour David. »

[3] U. Maynard, *Voltaire,* t. II, p. 542. *La Bible enfin expliquée* fut spécialement réfutée par l'abbé Clémence. Voir t. I, p. 43.

gion semblait s'accroître. Plus il se donnait de torts vers elle, plus il la détestait et plus il la poursuivait ses sarcasmes et de ses violences. En 1760, à l'âge de 66 ans, il commence à ne plus appeler le Christianisme par son nom et à le désigner par l'épithète la plus outrageante, l'Infâme. « Avec une fureur qui n'a pas l'exemple, cet insolent blasphémateur en vient à se déclarer l'ennemi personnel du Sauveur des hommes; il se, du fond de son néant, lui donner un nom ridicule; t cette loi que l'Homme-Dieu apporta sur la terre, il appelle l'*infâme*. Abandonné de Dieu, qui punit en se retirant, il ne connaît plus de frein[1]. » « Je voudrais que ous écrasassiez l'infâme, écrit à d'Alembert le vieillard e Ferney, c'est là le grand point[2]. » La même année, écrivait à la comtesse d'Argental : « Mon aversion our cet infâme ne fait que croître et embellir[3]. » L'année suivante, au comte d'Argental : « Plus je vieillis, lus je suis hardi[4]. » Et en effet, il redoublait de violences et il accumulait écrits sur écrits contre tout ce ui est sacré. En 1761, il disait à Damilaville : « Courez ous sus à l'infâme habilement. Ce qui m'intéresse, c'est a propagation de la foi, de la vérité, le progrès de la hilosophie et l'avilissement de l'infâme[5]. » En 1763, il crit au même : « Notre grande affaire est d'écraser l'in-

[1] De Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 4e Entretien, 2 in-8°, Paris, 1822, t. I, p. 275-276.

[2] Lettre du 23 juin 1760, *Œuvres*, t. X, p. 560. Voltaire n'ose pas cependant écrire le mot en toutes lettres, il écrit « l'inf... »

[3] Lettre du 13 octobre 1760, t. XII, p. 128.

[4] Lettre du 10 mars 1761, t. XII, p. 187.

[5] Lettre du mois de mai 1761, t. XII, p. 203.

fâme[1]. » Depuis 1762, il signait la plupart de ses lettres à Damilaville : « Écrasez l'infâme[2]. » En 1764, il lui écrit encore : « Dès que j'ai un moment de relâche à mes maux, je songe à porter les derniers coups à l'infâme. » Et il signe et termine ainsi cette lettre : « Adieu, mon cher frère, vous êtes ma consolation, et vous m'engagez à être plus que jamais : *Écr. l'inf.*[3]. » Quelques mois plus tard, il dit toujours au même : « Je suis bien malade, mais je combats jusqu'au dernier moment pour la bonne cause. *Écr. l'inf.*[4]. » A la fin de la même année : « Nous avons fait quelques pas dans le vestibule de la raison. Courage, mes frères, ouvrez les portes à deux battants et assommez les monstres qui en défendent l'entrée. *Écr. l'inf.*[5]. » Nous n'en finirions pas, si nous voulions rapporter seulement les traits les plus forts de cette haine dont il n'a peut-être pas existé un autre exemple pareil dans l'histoire.

Le 15 décembre 1764, il écrivait à Damilaville, celui de ses correspondants avec qui il s'entretenait le plus volontiers de ses projets contre le Christianisme : « Mourrai-je sans avoir vu les derniers coups portés à l'hydre abominable qui empeste et qui tue[6]? » Il espérait bien que non. Un jour qu'il avait à souper à Ferney une dizaine de philosophes, l'un d'eux s'écria, en regardant

[1] Lettre du 1er décembre 1763, t. XII, p. 426.
[2] Lettre du 26 juillet 1762, t. XII, p. 319; cf. p. 343 et suiv.
[3] Lettre du 1er juin 1764, t. XII, p. 477, 478.
[4] Du 24 juillet 1764, t. XII, p. 495.
[5] Du 11 décembre 1764, t. XII, p. 526.
[6] Du 15 décembre 1764, t. XII, p. 527.

compagnie : « Messieurs, je crois que le Christ se ivera mal de cette séance. » Une pareille réflexion it ce qui pouvait chatouiller le plus l'orgueil de Vol-re, qui s'empressa de tout raconter à d'Alembert[1]. n infatuation croissait avec l'âge; il en vint à se per-ader qu'il anéantirait la religion chrétienne. « Je suis de leur entendre répéter qu'il n'a fallu que douze mmes pour fonder leur religion; je leur montrerai n qu'il n'en faut qu'un pour la détruire. » Il se fai-t ainsi un point d'honneur d'abattre le Christianisme. us lisons dans une de ses lettres à d'Alembert : Hérault disait un jour à l'un des frères : *Vous ne truirez pas la religion chrétienne.* — C'est ce que us verrons, dit l'autre[2]. » Cet autre était Voltaire lui-me. Mais Hérault avait raison. En 1758, le chef des ilosophes écrivait à d'Alembert : « Dans vingt ans, eu aura beau jeu[3]. » Vingt ans après la date de cette tre, Voltaire mourait, et le Christianisme est au-ırd'hui aussi vivant que jamais. Le 30 mai 1778, le triarche des incrédules expirait dans la rage et le sespoir, en répétant : « Je suis abandonné de Dieu et s hommes! » Tour à tour, il invoquait et blasphémait Dieu qu'il avait outragé. « Tantôt d'une voix lamen-ble, tantôt avec l'accent du remords, plus souvent n un accès de fureur, il s'écriait : « Jésus-Christ! sus-Christ[4]! »

[1] Lettre du 7 septembre 1764, *Œuvres*, t. x, p. 617.
[2] Lettre à d'Alembert, 20 juin 1760, t. x, p. 560.
[3] Lettre du 25 février 1758, à d'Alembert, t. x, p. 549.
[4] M. Maynard, *Voltaire*, t. II, p. 617. Voir *ibid.*, p. 617-618, les reux détails de cette mort horrible. Cf. A. Barruel, *Mémoires*

De tout temps, Voltaire a eu des admirateurs sans retenue et des juges sans merci. Les panégyristes aveuglés par leurs préjugés irréligieux, ne veulent point reconnaître de tache dans leur idole; les censeurs frappés de l'énormité du mal qu'a fait cet homme étalent impitoyablement ses vices et ses défauts. Un de ses historiens résume ainsi la vie de son héros : « De tous les faits qui ont été rapportés, on doit conclure qu'Arouet Voltaire fut mauvais fils, mauvais citoyen ami faux, envieux, flatteur, ingrat, calomniateur; intéressé, intrigant, peu délicat, vindicatif; ambitieux de places, d'honneurs et de dignités; hypocrite, avare,

pour servir à l'histoire du Jacobinisme, 5 in-8°, Hambourg, 1798, t. I, p. 387-388. Le comte d'Allouville raconte ce qui suit, dans ses *Mémoires secrets de 1770 à 1830* (6 in-8°, Paris, 1838-1845), t. I, p. 71-72 : « Je rencontrais souvent dans le monde M. de Fusée (Voisenon)... Fusée me disait un jour : [Mon oncle] croyait certainement au diable, qu'il voyait près de son lit; et il en a été de même de Voltaire. — Quoi! Voltaire? Tout ce qu'on a dit sur ses derniers moments était donc faux? — Très faux. Demandez à Villevieille, à Villette : ils ne le nieront pas devant moi, qui comme eux ai vu sa rage, entendu ses cris : *Il est là, il veut me saisir!* disait-il en portant des regards effarés vers la ruelle de son lit. *Je le vois. Je vois l'enfer. Cachez-le moi!* Cette scène faisait horreur. — Quelques années après, je racontais cela à un nommé Hardi, commis-voyageur d'un gros négociant de Rouen, et il ne le voulait pas croire; mais un valet de chambre de Voltaire, qui venait souvent chez lui, interrogé sur ce sujet, lui confirma les détails donnés par moi d'après le comte de Fusée. Que les physiologistes, que les mystiques expliquent cela selon leurs idées : quant à moi, je n'ai voulu qu'exposer ici un fait. » — Tronchin le médecin de Voltaire, dans une lettre à Bonnet, parle aussi de l'horreur des derniers moments du chef des philosophes. Voir D. Strauss., *Werke*, t. XI, p. 232.

tolérant, méchant, inhumain, despote[1], » et, ajoute
autre historien, « impie, blasphémateur, sacrilège,
enteur, violent[2]. » Ce qu'avancent ces deux histo-
ens, ils le prouvent. Mais il est juste aussi de le
marquer, ils ne nous présentent leur personnage que
us son mauvais jour. Sabatier de Castres nous a fait
nnaître plus exactement Voltaire, quand il a dit :
De grands talents, et l'abus de ces talents porté aux
erniers excès[3]; des traits dignes d'admiration, une
cence monstrueuse; des lumières capables d'honorer
n siècle, des travers qui en sont la honte; des senti-
ents qui ennoblissent l'humanité, des faiblesses qui
dégradent; tous les charmes de l'esprit, et toutes les
etitesses des passions; l'imagination la plus brillante,
langage le plus cynique et le plus révoltant; de la
hilosophie et de l'absurdité; la variété de l'érudition et
s bévues de l'ignorance; une poésie riche et des pla-
iats manifestes: de beaux ouvrages et des productions
dieuses; de la hardiesse, et une basse adulation; des
ommages à la religion, et des blasphèmes; des leçons
e vertus, et l'apologie du vice; des anathèmes contre

[1] Lepan, *Vie de Voltaire*, 4e édit., in-8°, Paris, 1824, p. 368. Il donne en note les preuves de chacune de ces qualifications, justifiées par des faits et des textes indiscutables.

[2] Paillet-de-Warcy, *Histoire de Voltaire*, Paris, 1824, t. I, p. 418.

[3] « Ceux qu'on accuse d'être ses détracteurs, en rendant justice à ses talents, détestent l'usage qu'il en a fait, qui leur paraît un abus coupable des plus beaux dons de l'esprit; et ceux qui se donnent pour ses plus zélés partisans, admirent ce talent, *précisément à cause de cet abus.* » De Bonald, *Œuvres*, 12 in-8°, Paris, 1819, t. X, p. 2.

l'envie, et l'envie avec tous ses accès; des protestations de zèle pour la vérité, et tous les artifices de la mauvaise foi; l'enthousiasme de la tolérance, et les emportements de la persécution[1], » voilà Voltaire. « Cette grande gloire est bien mêlée, conclurons-nous avec Villemain; cette statue d'or a des pieds d'argile[2]. » Et ces pieds, pourrait-on ajouter, sont dans la fange.

L'argile, la boue de la statue de Voltaire, ce sont les immoralités de ses écrits et surtout ses attaques contre la révélation et nos Saintes Écritures. « Je voudrais de tout mon cœur, écrivait-il un jour, manger du fruit qui pendait à l'arbre de la science... Je voudrais parler aussi au serpent, puisqu'il avait tant d'esprit[3]. » S'il n'avait pas parlé au serpent, il en avait du moins la malice et aussi la méchanceté, et, pendant toute sa vie, il a joué le rôle du diable[4]. Jamais homme n'a été plus injuste et plus ingrat que lui envers le Christianisme. « Il poursuit, à travers soixante-dix volumes, ce qu'il appelle l'*infâme*, et les morceaux les plus beaux de ses

[1] *Les trois siècles de la littérature française*, 4 in-12, Amsterdam (Paris), 1774, t. IV, p. 202-203.

[2] *La littérature au XVIII^e siècle*, 4 in-12, Paris, 1854, t. I, p. 15.

[3] *Les questions de Zapata*, 110, *Œuvres*, t. VI, p. 286.

[4] David Strauss lui-même a dit de Voltaire : « Der platonische Sokrates sagt einmal, er prüfe sich selbst, ob er wohl ein Thier sei, noch verschlungener und ungethümer als Typhon, oder ein zahmeres und einfacheres Wesen, das einer göttlichen und reinen Natur theilhaftig geworden. Von Voltaire müssen wir leider sagen : er gehörte zu der ersteren Klasse; oder das Stück göttlicher Natur, das ihm nicht fehlte, war doch in das dämonische und typhonische Gewirre bis zum Unlösbaren verschlungen. » Strauss, *Voltaire*, VI, p. 341.

its sont inspirés par la religion[1]. » « Quand Voltaire, me auteur tragique, sentait et pensait dans le rôle o autre, il était admirable; mais quand il reste dans ien propre, il est persiffleur et cynique[2]. » Persif- ge, cynisme, raillerie de tout ce qu'il y a de plus nt et de plus sacré, c'est là toute la théologie et toute égèse de Voltaire[3].

on nom est ainsi devenu synonyme d'irréligion et npiété. « Le nom de Voltaire, dit Lord Brougham, pelle d'abord à chacun l'idée, non pas tant d'un losophe dont les longues recherches l'ont porté à ter des bases de la religion, même à méconnaître vérités, que d'un ennemi acharné de toute foi dans les ses du monde spirituel; ennemi dont les attaques ent dirigées par des passions malignes, appuyées par moyens peu scrupuleux, et poursuivies à l'aide des its empoisonnés du ridicule bien plus que des armes nnêtes de l'argumentation... On ne peut exempter ltaire de blâme, pour la manière dont il a attaqué

1. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, in-12, 1868, p. 191.
2. De Stael, *De l'Allemagne*, in-12, 1869, p. 434.
3. Ce qu'il y a de plus étonnant chez un littérateur comme Voltaire, c'est qu'il n'a même jamais apprécié les beautés littéraires de la Bible, tant son aversion pour tout ce qui tenait au Christianisme était profonde. Le Nouveau Testament n'a aucune valeur littéraire à ses yeux, l'Ancien n'en a guère. Il était d'ailleurs incapable de sentir et d'apprécier le naturel et le vrai. Voir Bungener, *Voltaire et son temps*, in-12, Paris, 1851, t. I, p. 312. On ne trouve dans les œuvres de Voltaire que quelques mots raisonnables sur la poésie des Hébreux : *Aux auteurs de la Gazette littéraire*, XVI, *Œuvres*, t. X, p. 249.

les opinions religieuses et outragé les sentiments de ceu qui croyaient. Là, il est sans défense[1]. »

Ces paroles sont d'un ami de Voltaire, à qui elle sont arrachées par la force de la vérité. Il est très vra qu'il ne s'est point servi contre la révélation et l'Écri ture « des armes honnêtes de l'argumentation. » Il suffi de jeter un coup d'œil sur ses écrits anti-chrétiens pou en être aussitôt convaincu. C'est ce que nous allons mon trer en étudiant les procédés de polémique de Voltaire

[1] *Voltaire et Rousseau*, in-8°, Paris, 1845, p. 2, 16.

II.

LES PROCÉDÉS DE POLÉMIQUE DE VOLTAIRE CONTRE LES ÉCRITURES.

L'arme unique qu'emploie contre l'Écriture le chef de crédulité, c'est la plaisanterie. Voltaire est le Scarron la Bible. Il ne la discute pas, il ne la critique pas, la parodie et la bafoue. Il est tour à tour railleur, astique, bouffon, burlesque, *scurrilis,* comme di- ent les Latins, jamais sérieux. Pas de raisonnements, n que des pointes, du fin ou du gros sel et plus sou- nt du gros que du fin. C'est un spectacle de la foire, jeu de marionnettes, des scènes de Guignol. L'ironie utaine que nous avons rencontrée dans lord Shaf- sbury n'a que des traits émoussés contre la révélation, côté de ceux de Voltaire. Celui-ci savait bien ce qu'il s ait en accablant les Écritures de sarcasmes. Il vou- t arriver à ruiner le Christianisme, et, à ses yeux, c'é- t le moyen le plus efficace. Écrivant à d'Argental au jet de son *Essai sur les mœurs,* où on lit tant de plai- teries impies et indécentes contre les Livres Saints, lui disait : « J'ai pris les deux hémisphères en ridicule :

c'est un coup sûr[1]. » Il n'avait que trop raison ; le cou était sûr. « Vous demandez qui nous défera des *Omérites* ce sera vous,... en vous moquant d'eux tant que vou pourrez, et en les couvrant de ridicule par vos bon mots, lisons-nous dans ses lettres à d'Alembert. Notr nation ne mérite pas que vous daigniez raisonner beau coup avec elle, mais c'est la première nation du mond pour saisir une bonne plaisanterie... Je ne vous demand que cinq à six bons mots par jour [pour écraser l'*infâm* (le Christianisme)]; cela suffit; il n'en relèvera pas Riez, Démocrite; faites rire, et les sages triomphe ront[2]. »

C'est par sa verve intarissable, par ses inépuisa bles railleries, tantôt piquantes, tantôt saugrenues spirituelles d'ordinaire, trop fréquemment honteuses e dégoûtantes, qu'il a étouffé la foi dans un grand nombr d'âmes. Ce n'est pas un titre de gloire pour la France d XVIII^e^ siècle de s'être laissé prendre aux bouffonnerie de Voltaire. Les savants étrangers, y compris les libres penseurs, n'ont pas manqué d'en tirer une preuve d caractère léger et superficiel qu'ils reprochent à notr nation[3], et il faut avouer que nous serions embarrassé

[1] Lettre du 15 octobre 1754, t. XI, p. 702. Il y appelle aussi so *Essai sur les mœurs* « l'*Essai* sur les sottises de ce globe. »

[2] Voltaire à d'Alembert, 15 septembre 1761; 30 janvier 176 *Œuvres*, t. X, p. 575; 607.

[3] Il n'ont qu'à citer Voltaire pour nous accuser de légèreté d'enfantillage. « On les gouvernait (les Français) comme des enfan à qui l'on prodigue les jouets pour les empêcher de crier... Les Ge mains sont les vieillards de l'Europe, les peuples d'Albion sont l hommes faits, *les habitants de la Gaule sont les enfants, et j'aim*

ır nous défendre, si toutes les époques de notre his-
re ressemblaient à celle dont Voltaire a été le guide
'oracle.

Les procédés dont s'est servi le patriarche de l'incré-
ité pour tourner en ridicule les Livres Saints sont
ux de tous les bouffons. Il est facile à un caricaturiste,
a du talent, de défigurer et de rendre risible le
s beau des chefs-d'œuvre. Que Cham prenne une
tue de Phidias, qu'il en altère les proportions, qu'il
ruise l'harmonie des lignes, et cette statue qui éle-
t l'âme et ravissait d'admiration, maintenant dénatu-
, ne provoque plus que le rire. Voltaire avait assu-
nent beaucoup d'esprit, et son esprit, aiguisé par
incrédulité, le portait à ne voir dans ce qu'il y a de
s grand et de plus sacré que ce qui pouvait prêter
tière à sa malignité native. Il altère, il transforme
t pour lui donner un air difforme et ridicule. A une
ure il ajoute un pli et la rend ainsi grimaçante. A une
re, il prête des contorsions qui changent un saint en
sonnage de farce. Il fausse habilement le sens de la
ole de Dieu et souvent sans presque paraître y tou-
er. Ici il exagère, là il atténue une métaphore évan-
lique, et dans les deux cas, par ces dégradations mé-
antes, il travestit le langage sacré pour le rendre
ible ou odieux. La Genèse nous dit qu'Ésaü poussa de
nds cris, lorsqu'il sut que Jacob lui avait ravi la
nédiction paternelle. Voltaire traduit : « Ésaü se mit à

uer avec eux. » *La Princesse de Babylone*, § x, *Œuvres*, t. VIII, 500–501. Strauss n'a pas manqué de relever cette phrase contre
s dans son *Voltaire*, p. 196.

braire[1]. » Que devient sous sa plume la belle parabole des talents? Une recommandation de l' « usure[2]! » La maladie de Nabuchodonosor, qui se croit changé en bœuf, il l'appelle une « métamorphose » biblique, pour faire penser le lecteur aux fabuleuses métamorphoses d'Ovide[3]. Il veut faire prendre à la lettre, sans tenir compte du caractère des langues orientales, les paroles

[1] *La Bible enfin expliquée*, t. VI, p. 353. Le texte hébreu dit qu'Ésaü poussa des cris, Gen., XXVII, 34. La Vulgate traduit : *irrugiit clamore magno.* Le verbe *irrugire* exprime le rugissement du lion. Cette métaphore n'est pas dans l'original. Voltaire se garde bien de traduire *irrugire*, qui exprime une image noble ; il traduit, pour faire rire, comme s'il y avait *rudere*, *braire*, faisant exactement ce qu'avait fait Scarron pour travestir Virgile.

[2] « Il (Jésus-Christ) ne parle que de jeter dans les cachots les serviteurs qui n'ont pas fait valoir l'argent de leur maître à *usure*. » *Dieu et les hommes*, ch. XXXIII, *Œuvres*, t. VII, p. 250.

[3] *Traité de la tolérance*, p. 138, dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. III, p. 122 : « On voyait alors des métamorphoses telles que celle de Nabuchodonosor changé en bœuf, de la femme de Loth en statue de sel, de cinq villes en un lac bitumineux. » Cf. *Un chrétien contre six juifs*, §§ XXXIX et XL, t. V, p. 144-145 ; *Genèse*, t. VI, p. 347, etc. — Voltaire, abusant du double sens du mot latin *pinguis*, traduit le verset 16 du Ps. LXVII (*Exurgat Deus*) « La montagne de Dieu est *grasse :* pourquoi regardez-vous les montagnes *grasses?* » La Harpe, qui rapporte cette traduction (*Lycée*, 1820, t. II, p. 413, observe avec raison : « Si l'on traduisait ce vers [de Virgile], tiré de la description de l'Etna :

> Attollitque globos flammarum, et sidera lambit ;
> Il élève des globes de flamme, et *lèche les astres*,

est-ce Virgile qu'on nous aurait montré?... Il [Voltaire] feint d'ignorer que le mot *pinguis*, qui en latin est du style noble, signifie aussi bien *fertile* que *gras ;* mais il lui fallait le mot *gras* et *grasse* pour faire rire. »

ésus-Christ déclarant qu' « il faut haïr son père et sa
[1]. » Jamais on n'a poussé plus loin et à plus mau-
fin l'abus des mots et des figures de rhétorique.
autres fois, il s'en prend aux faits eux-mêmes. Il
rossit les proportions, il attribue, par exemple, à
non « quarante mille écuries et autant de remises
ses chariots[2], » et au paradis terrestre une super-
de 1800 lieues, chose dont le texte sacré ne dit
mais qu'il invente lui-même pour en conclure que
am et Ève auraient eu bien de la peine à cultiver un
and jardin[3] » et que « c'est beaucoup (d'écuries et
mises) pour un *melk* juif qui ne fit jamais la guerre[4]. »
est ainsi qu'en ajoutant un détail, ou bien en le
rimant, il cherche à rendre un récit invraisemblable
tère la physionomie d'un personnage ou d'un fait.
recule devant aucune falsification, devant aucun
songe, devant aucune calomnie, pour arriver à
ns. Tout lui semble permis contre la Bible. Il écri-
un jour avec cynisme à l'une de ses âmes damnées,
riot :

mensonge n'est un vice que quand il fait du mal;
une très grande vertu quand il fait du bien. Soyez
plus vertueux que jamais. Il faut mentir comme un
e, non pas timidement, non pas pour un temps, mais

[1] Il (Jésus-Christ) a déclaré qu'il faut haïr son père et sa
etc. » *Dieu et les hommes*, t. VI, p. 250.
ictionnaire philosophique, art. *Juifs*, § L, t. VII, p. 756.
a Bible enfin expliquée, *Genèse*, *Œuvres*, t. VI, p. 337.
es de quelques Juifs, t. III, p. 322. Un peu modifié dans
tionnaire philosophique, art. *Salomon*, t. VII, p. 207.

hardiment et toujours... Mentez, mes amis, mentez; vous le rendrai dans l'occasion[1].

Ce qu'il conseillait aux autres, il le pratiquait larg ment lui-même, surtout contre la Bible. La manié dont il dénature volontairement, sciemment, un pa sage d'Ézéchiel, nous en fournit une preuve caractér tique. « Ézéchiel, dit-il, promet aux Juifs, pour les e courager, qu'ils mangeront de la chair humaine[2]. Accuser les Juifs d'anthropophagie, c'est une accusati grave. Sur quoi s'appuie-t-elle donc? Voltaire va no le dire dans ses *Additions à l'histoire*[3] : « Le proph Ézéchiel promet aux Hébreux, de la part de Dieu, qu s'ils se défendent bien contre le roi de Perse, ils aur à manger de la chair de cheval et de la chair de cav lier. » Dans le *Dictionnaire philosophique,* nouve affirmation, nouvelle insistance : « Il faut bien que l Juifs du temps d'Ézéchiel fussent dans l'usage de ma

[1] 21 octobre 1736, t. XI, p. 218. Il s'agit de mentir pour ne révéler que la comédie de l'*Enfant prodigue* est de Voltaire. apologistes ont tenté de le justifier en alléguant que ce n'était qu'un cas accidentel et particulier. C'est bien déjà quelque ch même avec cette restriction. D'ailleurs toute la vie de Voltaire pro que ce ne fut pas seulement pour lui un cas particulier, mais u versel.

[2] *Traité de la tolérance*, dans Guénée, *Lettres de quelques Ju* 1827, t. II, p. 231. Ce passage n'existe plus dans le *Traité sur tolérance*, et nous le citons, comme quelques autres qui vont suiv d'après les premières éditions, dont s'est servi l'abbé Guénée. dans Guénée, *Avis de l'éditeur,* t. I, p. VI.

[3] Dans Guénée, *Lettres*, t. II, p. 232. Ce passage se lit aujo d'hui dans le *Dictionnaire philosophique* (avec l'addition, « se quelques commentateurs, ») art. *Anthropophages*, t. VII, p. 118.

le la chair humaine, puisqu'il leur prédit, chap.
que, s'ils se défendent bien contre le roi de Perse,
rangeront non seulement les chevaux, mais encore
cavaliers et les autres guerriers. Cela est posi-
»

la est positif! Cela se lit dans le chapitre XXXIX
échiel! Ouvrons donc le prophète; qu'y lisons-nous?
s de l'homme, dis aux oiseaux de proie et à tous
nimaux carnassiers : Venez, hâtez-vous..., et vous
rassasiés à ma table de la chair du cheval, du
lier belliqueux, et de tous leurs guerriers[3]. » Où
donc les Juifs dans ce passage? — Ils n'y sont pas.
Voltaire qui les y a mis; de sa propre autorité, il
ubstitue aux oiseaux de proie et aux bêtes sauvages
parle le prophète, et voilà comment il démontre
es Juifs étaient des cannibales!

ait-ce du moins de sa part une erreur involontaire?
e moins du monde. Le texte d'Ézéchiel est si clair
l'on ne peut s'y méprendre. Il savait très bien qu'il
ssait des animaux carnassiers, non des Juifs. La
ve en est que, pour se justifier, il est réduit à in-
er le singulier raisonnement que voici : M. l'aumô-
Clocpicre, c'est-à-dire Voltaire, dit au sujet du
age d'Ézéchiel que nous venons de rapporter :
qu'il est ici parlé de *table*, ces versets doivent
liquer aux Juifs, parce que, dit-il, les animaux

rt. *Anthropophages*, ancienne rédaction (Guénée, *Lettres de*
Juifs, t. II, p. 232). Cf. *Œuvres*, t. V, p. 118, note. Vol-
e plus écrire : « Cela est positif. »
zéch., XXXIX, 17-20.

carnassiers ne mangent point à table[1]. » Comme si to le monde ne disait pas que les chiens mangent les mie tes qui tombent de la table de leurs maîtres! Le tex parle de la table de Dieu, non de celle des bêtes fér ces. Et c'est en abusant ainsi d'une métaphore que calomniateur de la Bible ose affirmer que les Juifs nourrissaient de chair humaine!

Cette erreur de l'aumônier Clocpicre était si volontai et si délibérée que, même quand on l'eut publiqueme démasquée[2], il n'en persista pas moins à la souteni parce qu'il savait bien que, s'il « mentait » toujou effrontément, il en resterait quelque chose. Dans *Nota bene* mis à la fin de la première édition du *Trai sur la Tolérance*, il écrit : « On croit s'être trompé da l'endroit où l'on cite le passage d'Ézéchiel qui prom qu'on mangera le cheval et le cavalier; cette promes est faite par le prophète aux animaux carnassiers[3]. » C *croit*. Le désaveu est modeste, puisqu'il est parfait ment certain qu'on s'est trompé ou plutôt qu'on a tron pé, mais enfin, semble-t-il, *habemus confitentem reun* Ce serait bien peu connaître Voltaire. Pour lui, sacrifi un seul trait contre la Bible, quelque faux, quelque i juste qu'il soit, c'est impossible. Il ajoute aussitôt : « y a quatre versets dans lesquels le prophète promet cet

[1] Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 236, note. C *Dictionnaire philosophique*, art. *Anthropophages*, t. V, p. 118, not *Lettre de M. Clocpicre à M. Èratou*, t. IX, p. 222.

[2] Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 231 et suiv.

[3] Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 237. Ce *Na bene* n'existe plus dans les éditions des *Œuvres* de Voltaire.

rriture de sang et de carnage. Les deux derniers
ent s'adresser aux Juifs, comme aux loups et aux
tours, mais les commentateurs les appliquent seule-
t aux animaux carnassiers[1]. » Ce *peuvent* est une
vaille. Les deux derniers versets ne *peuvent* pas
s'adresser aux Juifs que les précédents, mais grâce
verbe si heureusement employé, la plaisanterie et
alomnie sont sauves. Cependant ce *peuvent* ne sa-
t pas pleinement Voltaire. Dans une nouvelle édition,
jouta encore cette remarque : « Si quelques commen-
urs appliquent ces deux versets aux animaux car-
siers, plusieurs les rapportent aux Juifs[2]. » C'est là
nouveau mensonge. Jamais aucun commentateur n'a
porté aux Juifs les deux versets d'Ézéchiel dont le
s est aussi clair que le jour; mais, comme tous les
nteurs incorrigibles, Voltaire essaie de justifier un
mier mensonge par un second.

Un autre procédé fréquemment employé par Voltaire,
ns ses attaques contre l'Écriture, et qui est plus indi-
e et plus odieux encore, s'il est possible, que ses fal-
cations et ses mensonges, c'est celui par lequel il
erche à déshonorer et à couvrir d'infamie le plus saint
e plus sacré de tous les livres. L'hébreu, comme les
res langues orientales et en général toutes les langues
ciennes, appelle chaque chose par son nom, sans pé-

[1] Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 237-238. On
à peu près la même chose dans le *Dictionnaire philosophique*,
Anthropophages, *Œuvres*, t. V, p. 118, note.
[2] Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 238 ; *Diction-
philosophique*, art. *Anthropophages*, t. V, p. 118.

riphrase et sans voile; il s'exprime à la manière des enfants, avec simplicité et sans malice, et sans attacher à des termes qui seraient choquants pour nos oreilles aucune intention déshonnête ou immorale. Nos langues actuelles, au contraire, sont plus réservées et plus délicates, parce qu'elles ont été épurées par le Christianisme. Le patriarche de l'incrédulité reconnaît ce double fait; il assure que des expressions, malsonnantes dans nos idiomes modernes, ne l'étaient point dans les idiomes anciens[1]. Que faut-il conclure de là? Que lorsqu'on traduit les ouvrages de l'antiquité, on doit mettre à la place des expressions alors acceptées celles qui sont usitées et reçues de nos jours. Agir autrement serait donner une idée fausse des auteurs qu'on présente au public. Aussi tous les traducteurs se font-ils un devoir de se conformer aux usages et à la manière de parler de notre époque, comme l'exigent la loyauté et la bonne foi. Voltaire n'a garde d'imiter cette conduite. Loin de là. Il ne connaît aucun scrupule, il n'est arrêté par aucun sentiment de justice et d'équité, dès qu'il peut découvrir une occasion de faire rire de la parole de Dieu. Quand il traduit la Bible, non seulement il ne s'exprime point comme on s'exprimerait aujourd'hui, mais il force la note, il cherche les expressions les plus grossières et peu satisfait encore de toutes ces indécences, il para-

[1] « Il ne faut pas juger les usages anciens par les modernes... Les expressions qui nous paraissent libres ne l'étaient point alors; les termes qui ne sont point déshonnêtes en hébreu le seraient en notre langue. » *Diction. philosoph.*, art. *Ézéchiel*, t. VII, p. 553, 554. Cf. *Essai sur les mœurs*, introd., XLIII, t. III, p. 58.

rase, il commente, il délaie, il ajoute même au texte
e foule de détails qu'on n'y rencontre pas et qui sont
e invention de son imagination corrompue, se com-
isant ainsi à se rouler dans la fange et à se vautrer
ns la boue.

Voilà par quels moyens malhonnêtes il parvient à
mper des lecteurs prévenus ou ignorants sur le ca-
ctère de nos Livres Saints. Il ne nous sied point de
pporter ici un seul exemple de ces profanations abo-
nables de Voltaire. Nous pouvons néanmoins donner
échantillon de sa manière en montrant comment il a
vesti un passage d'Ézéchiel, sur lequel il est revenu
n souvent dans ses écrits, comme sur un morceau de
ix. C'est une coutume très répandue dans plusieurs
ntrées de l'Orient[1], où le bois fait presque totalement
aut, de se servir comme combustible des excréments
sséchés des bœufs et des chameaux. Cette coutume
imposée par la nécessité ; un long usage l'a rendue
nilière aux habitants qui l'ont pratiquée de génération
génération, et il ne vient à l'esprit de personne de
n dégoûter ni de s'en offusquer. Encore aujourd'hui,
Arabes voisins de l'Euphrate, dans le pays même où
ait le prophète Ézéchiel, n'ont pas d'autre moyen de

(1) Cette coutume n'est pas du reste exclusive à l'Orient et elle
te, même en France, de nos jours, dans certaines provinces,
me dans quelques parties de la Bretagne où le combustible or-
aire est très rare ou trop coûteux. Ceux qui ont visité le Croisic
d'autres lieux semblables des côtes de l'Océan ont pu voir de leurs
x préparer le long des murs qui séparent les champs ce combus-
e primitif.

faire du feu[1]. Leur cuisine ordinaire est très simple. Elle se borne à cuire du pain. « On étend sur une pierre une pâte sans levain et peu épaisse; on la couvre d'excréments d'animaux, on les allume et le pain cuit assez promptement sous ces cendres[2]. » Par une allusion à cet usage du pays qu'habitait son prophète, Dieu, pour figurer l'extrême pénurie à laquelle sera réduit son peuple, annonce que les excréments d'animaux eux-mêmes manqueront pour cuire le pain, et qu'on sera réduit à se servir à leur place d'excréments humains : « Tu mangeras du pain d'orge, dit-il à Ézéchiel, *en vision,* et tu le feras cuire avec des excréments humains. » Mais le prophète répugne à se servir d'un tel combustible; Dieu lui permet alors d'y substituer des excréments de bœuf. Le sens de cette vision était très clair pour les Juifs, captifs sur les bords de l'Euphrate et habitués à employer pour faire du feu la bouse de bœuf desséchée[3]. Voici ce que devient ce passage sous la plume de Voltaire :

Le Seigneur lui ordonna de manger, pendant trois cent quatre-vingt-dix jours, du pain d'orge, de froment et de millet, couvert d'excréments humains. Le prophète, s'écria : Pouah! pouah! pouah! mon âme n'a point été jusqu'ici pollue. Et le Seigneur lui répondit : Eh bien! je vous donne de la fiente de bœuf au lieu d'excréments d'homme, et vous pétrirez votre pain avec cette fiente. Comme il n'est point

[1] Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. IV, p. 575.
[2] Guénée, *Lettres de quelques Juifs,* 1827, t. III, p. 158.
[3] Cf. Ezéch., IV, 15.

usage de manger de telles confitures sur son pain [1], c.

« Ainsi, Monsieur, écrit sur ce sujet à Voltaire l'abbé uénée[2], à un pain cuit sous la cendre de bouse allu- ée, vous substituez un pain *pétri* avec cette fiente; oilà de la sincérité philosophique! Vous couvrez ce pain e ces *confitures :* voilà du bel esprit! une fine et déli- ate raillerie!... Si la platitude et la grossièreté révol- nt, le faux révolte encore davantage... Quand vous eprésentiez, en propres termes (ce n'est pas à nous d'en ougir) Ézéchiel *mangeant de la m... à déjeuner*[3],... vous ne connaissiez ni le sens de son texte, ni l'usage uquel il est fait allusion, quel savoir dans un critique! vous en étiez instruit, quelle bonne foi! »

Mais nous ne sommes pas encore au bout des plaisan- ries de Voltaire. Ayons le courage de continuer. Il con- ut toutes ces railleries en disant : « Quiconque aime les rophéties d'Ézéchiel mérite de déjeuner avec lui[4]. » Ces paroles immondes étaient en même temps si sa- rilèges qu'il semble que Dieu ait voulu punir le coupa- le dès ici-bas. Pendant que Voltaire vivait encore, l'au-

[1] *Diction. philos.*, art. *Ézéchiel*, t. VIII, p. 553. Cf. *ibid.*, art. *Em- ème*, p. 496 ; *Examen de Bolingbroke*, IX, t. VI, p. 177 ; *Essai sur s mœurs*, introd., XLIII, t. III, p. 58 ; *La Bible enfin expliquée*, *zéchiel*, t. VI, p. 454 ; *Lettre de M. Ératou*, t. II, p. 516. Voir aussi *ttre à Mme Du Deffand*, 9 décembre 1760, et 15 janvier 1761, t. I, p. 148 et 166.

[2] *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. III, p. 159-160.

[3] *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, ch. V, *Œuvres*, t. VI, 50. Le mot est imprimé en toutes lettres dans les *Œuvres*.

[4] *Dictionnaire philosophique*, art. *Ézéchiel*, fin, t. VII, p. 555.

teur des *Lettres de quelques Juifs*[1] lui écrivait : « Ce n'est pas là le déjeuner d'Ézéchiel, c'est le vôtre, Monsieur, c'est vous qui l'avez apprêté et qui en régalez vos lecteurs,.. *Qui aime Ézéchiel mérite de déjeuner avec lui!* Qui ne craint point de descendre à ces plates et grossières railleries, que mérite-t-il? »

L'abbé Guénée ne répond pas à la question qu'il pose, mais, si l'on peut en croire des témoignages à la vérité fort contestés[2], quelques années après, la justice divine, vengeant tous les blasphèmes du chef de la philosophie contre ses Livres Saints, répondit pour lui : Voltaire mourant en désespéré aurait fait réellement, à sa dernière heure, l'affreux déjeuner que n'avait point fait le prophète, mais qu'il lui avait si souvent attribué.

Un dernier procédé de Voltaire, qu'il nous reste à signaler dans sa guerre contre l'Écriture, ce sont ses redites. Nous venons de voir qu'il reprenait sans cesse les mêmes accusations, les mêmes plaisanteries. C'était de parti pris. « Il s'aperçut de bonne heure que, pour plaire à la multitude,... il s'agissait moins, comme il le disait lui-même, de *frapper juste que de frapper fort*, et surtout de frapper souvent[3]. » C'est ce qu'il fit : il se répéta à satiété. « L'art des redites est une arme in-

[1] Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. III, p. 161.

[2] Élie Harel, *Voltaire, particularités curieuses de sa vie et de sa mort*, in-8°, Paris, 1817, p. 123 (d'après le récit de Tronchin, médecin de Voltaire). Cet ouvrage a eu plusieurs éditions. La première a paru à Porrentruy, in-8°, 1781.

[3] De Bonald, *Des écrits de Voltaire*, dans les *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques, Œuvres*, 12 in-8°, Paris, 1819, t. X, p. 4.

aillible en certains temps... Voltaire, c'était toujours sur uelque fibre irritable qu'il faisait passer et repasser ses ıvariables assertions. L'art même ne lui était pas né- essaire. Il en a mis sans doute infiniment dans ces in- ombrables pamphlets où l'uniformité du fond disparaît, u premier abord, sous le piquant des titres, l'inat- ndu des formes, la mobilité du style; mais que de fois ussi les mêmes idées reviennent avec les mêmes tour- ures, les mêmes mots peut-être et les mêmes plaisan- eries! Eh bien! tout cela portait coup. Ces assertions venturées, chaque répétition leur tenait lieu d'une reuve; ces plaisanteries, contrairement à ce qui a lieu ordinaire, elles produisaient plus d'effet une seconde is qu'une première, une troisième qu'une seconde. On ût dit qu'à mesure qu'elles s'usaient comme plaisan- eries, elles devenaient des raisons[1]. » Le clou, à force e frapper dessus, finissait par entrer. Ainsi, dérision, laisanteries, sarcasmes, invectives, anecdotes bouf- nnes, telles sont les armes de l'arsenal de Voltaire ntre les Écritures. Il altère les textes, il en dénature sens, il y ajoute, il y retranche et, en se servant ujours des mêmes traits répétés cent fois, il parvient fin à couvrir la Bible de ridicule aux yeux de ses lec- urs, ses complices ou ses séides.

[1] L.-F. Bungener, *Voltaire et son temps*, in-12, Paris, 1851, t. p. 127.

III.

LES LIVRES DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT JUGÉS PAR VOLTAIRE.

Après avoir mis à jour les procédés polémiques de Voltaire, il nous faut examiner maintenant l'application qu'il en fait aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il commence naturellement par rejeter leur inspiration et il en parle sur ce ton ironique :

On pourrait faire ces questions et mille autres encore plus embarrassantes, si les livres des Juifs étaient, comme les autres, un ouvrage des hommes; mais étant d'une nature entièrement différente, ils exigent la vénération, et ne permettent aucune critique. Le champ du pyrrhonisme est ouvert pour tous les autres peuples, mais il est fermé pour les Juifs. Nous sommes à leur égard comme les Égyptiens, qui étaient plongés dans les plus épaisses ténèbres de la nuit, tandis que les Juifs jouissaient du plus beau soleil dans la petite contrée de Gessen. Ainsi n'admettons nul doute sur l'histoire du peuple de Dieu; tout y est mystère et prophétie, parce que ce peuple est le précurseur des chrétiens. Tout y est prodige, parce que c'est Dieu qui est à la tête de

: nation sacrée : en un mot, l'histoire juive est celle de
même, et n'a rien de commun avec la faible raison de
les peuples de l'univers. Il faut, quand on lit l'Ancien
Nouveau Testament, commencer par imiter le P.
aye[1].

Point de raison, fait-on dire à ce Père dans la *Con-
ation du maréchal d'Hocquincourt;* c'est la vraie
gion, cela; point de raison[2]. » On peut être bien sûr
avance que Voltaire n'imitera pas le P. Canaye. Il
vait un jour, il est vrai, à M^me^ du Deffand :

eureux qui a assez faim pour dévorer l'Ancien Testa-
t! Ne vous en moquez point; ce livre fait cent fois
ux connaître qu'Homère les mœurs de l'ancienne Asie;
de tous les monuments antiques le plus précieux[3].

e langage n'est pas chrétien, car le philosophe ne
dans la Bible qu'une histoire intéressante et rien de
, mais du moins il n'est pas injurieux, et c'est là
exception rare dans les œuvres de Voltaire, si tou-
is on peut le prendre au sérieux dans ce passage[4].
eurs, il ne peut jamais parler de la loi ancienne que
r la vilipender et la tourner en ridicule. Elle est plus
vent encore en butte à ses traits que la loi nou-
e.

[1] *Le pyrrhonisme de l'histoire*, ch. IV, *Œuvres*, t. V, p. 73.
[2] Saint-Évremond, *Œuvres meslées*, 1705, t. I, p. 243.
[3] Lettre du 13 octobre 1759, t. XII, p. 32.
[4] La lettre du 13 octobre 1759 n'est que la suite d'une lettre du
septembre de la même année, t. XII, p. 29, laquelle est une in-
contre l'Ancien Testament.

Quand Voltaire habitait avec la marquise du Châte
le château de Cirey, ils lisaient tous les matins, penda
le déjeuner, comme nous l'avons dit, un chapitre
l'Écriture sur lequel chacun des deux faisait ses r
flexions, et c'est de là que sortit la *Bible enfin exp
quée,* publiée en 1776; cet ouvrage prend à partie to
les livres de l'Ancien Testament depuis la Genèse ju
qu'aux Machabées[1]. Dans les *Questions de Zapata* (176
Voltaire accumule aussi les mêmes objections, mais so
une forme plus concise. Nous n'en finirions pas si no
voulions dire seulement quelques mots de tout ce que
chef des philosophes a écrit sur ce sujet. Bornons-no
à exposer brièvement ses attaques contre Moïse et l'hi
toire du peuple de Dieu. Aux yeux de Voltaire, Moï
pourrait bien ne pas avoir existé :

Il s'est trouvé des hommes d'une science profonde qui o
poussé le pyrrhonisme dans l'histoire jusqu'à douter qu'il
ait eu un Moïse; sa vie, qui est toute prodigieuse depu
son berceau jusqu'à son sépulcre, leur a paru une imitati
des anciennes fables arabes, et particulièrement de celle
l'ancien Bacchus. Ils ne savent en quel temps placer Moïs
le nom même du Pharaon ou roi d'Égypte, sous lequel
le fait vivre, est inconnu. Nul monument, nulles traces
nous restent du pays dans lequel on le fait voyager.
leur paraît impossible que Moïse ait gouverné deux ou tr
millions d'hommes, pendant quarante ans, dans des dése
inhabitables, où l'on trouve à peine aujourd'hui deux

[1] Sans exclure d'ailleurs le Nouveau Testament; toutefois ce d
nier n'y occupe relativement qu'une petite place.

s hordes vagabondes qui ne composent pas trois à quatre
e hommes[1].

oltaire ajoute pour la forme et par une nouvelle iro-
: « Nous sommes bien loin d'adopter ce sentiment
éraire, qui saperait tous les fondements de l'an-
ne histoire du peuple juif[2]; » mais ce n'est que pour
sacrer plusieurs pages à une charge à fond contre le
rateur d'Israel. « Tout est si prodigieux en lui, dit-
depuis sa naissance jusqu'à sa mort, qu'il paraît un
sonnage fantastique comme notre enchanteur Mer-
. » Il revient souvent sur cette idée. L'histoire de
se pourrait bien n'être qu'un plagiat de celle de
chus[4]. « Il n'est pas vraisemblable... qu'il ait existé
nomme dont toute la vie fut un prodige continuel. Il
t pas vraisemblable qu'il eût fait tant de miracles
uvantables en Égypte, en Arabie et en Syrie, sans
ls eussent retenti dans toute la terre. Il n'est pas
semblable qu'aucun écrivain égyptien ou grec n'eût
smis ces miracles à la postérité[5]. » D'où il conclut :
est donc très naturel de penser que toute cette his-
e prodigieuse fut écrite longtemps après Moïse,

1. *Essai sur les mœurs*, Introduct., *Œuvres*, t. III, p. 52-53.
2. *Ibid.*, p. 53. Dans *Dieu et les hommes*, ch. XXIII, t. VI, p. 238-
il insiste encore davantage sur la non existence de Moïse. Voir
t. VIII, p. 260, 275, etc.
3. *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. II, t. VI, p. 169.
4. *Ibid.*, ch. XXVII, p. 242; *Essai sur les mœurs*, Introd., XXVIII, t.
. 37.
5. *Dictionnaire philosophique*, art. *Moïse*, I, t. VIII, p. 77.

comme les romans de Charlemagne furent forgés tro
siècles après lui[1]. »

Moïse n'est par conséquent l'auteur ni de la Genè
ni des autres livres du Pentateuque, et cela pour hu
raisons que Voltaire a soigneusement comptées, da
Dieu et les hommes, et qu'il est fort inutile d'énumér
ici[2]. Une partie des notes qui accompagnent les extra
de la Genèse et des autres livres de Moïse, dans la *Bib
enfin expliquée*, ont pour but de prouver que ces livr
n'ont pu être écrits par celui à qui la tradition juive
chrétienne les a toujours attribués[3]. Sa cosmogonie e
une invention, le déluge une « fable juive, » d'après «
raisonnement des francs-pensants auquel les non-pensa
répondent par l'authenticité du Pentateuque[4]. » Qui
donc écrit le Pentateuque? Oh! pour cela, peu import

On me demande qui est l'auteur du Pentateuque : j'ain
rais autant qu'on me demandât qui a écrit les *Quatre fils A
mon*, *Robert le Diable*, et l'histoire de l'enchanteur *Merlin*
Je pense que les Juifs ne surent lire et écrire que pend
leur captivité chez les Chaldéens... Je conjecture qu'Esd
forgea tous ces contes du Tonneau[5] au retour de la captivité
Je crois que Jérémie put contribuer beaucoup à la compo
tion de ce roman... Que d'autres Juifs aient écrit les faits

[1] *Ibid.*, § III, t. VIII, p. 81.
[2] Ch. XXII, t. VI, p. 238. Cf. *Dialogue XXIII*, t. VI, p. 722; *E
men important*, ch. I et VI, t. VI, p. 168, 175.
[3] *La Bible enfin expliquée*, t. VI, p. 357, 358, 359, 361, 3
Histoire de l'établissement du Christianisme, ch. XXV, t. VI, p.
[4] *Dieu et les hommes*, ch. XXVII, t. VI, p. 243-244.
[5] Conte anglais.

es de leurs roitelets, c'est ce qui m'importe aussi peu
l'histoire des chevaliers de la table ronde et des douze
s de Charlemagne; et je regarde comme la plus futile de
es les recherches celle de savoir le nom de l'auteur d'un
ridicule. Qui a écrit le premier l'histoire de Jupiter, de
tune et de Pluton? Je n'en sais rien, et je ne me soucie
de le savoir[1].

s'en soucie à tel point qu'il y revient sans cesse. En
me, ce qui lui déplaît le plus dans le Pentateuque,
me à tous les incrédules, ce sont les miracles, et s'il
t à ce que ce livre soit un roman, c'est parce qu'il ra-
le des prodiges qui obligent de croire à une religion ré-
e dont il ne veut à aucun prix. Tous les miracles des
itures, sans en excepter ceux du Nouveau Testament,
traités, cela va de soi, comme ceux de Moïse. Vol-
e les accable d'une grêle de plaisanteries[2] et il croit
ir prouvé par là qu'ils n'existent point. Il en donne
éfinition suivante, pour conclure qu'ils sont impos-
es :

n miracle est la violation des lois mathématiques, divi-
, immuables, éternelles. Par ce seul exposé, un miracle
une contradiction dans les termes : une loi ne peut être à
is immuable et violée[3].

e le crois bien, mais jamais théologien ni philoso-
n'a défini de la sorte le miracle. Voltaire a décou-

[1] *Examen de milord Bolingbroke*, ch. IV, t. VI, p. 171-172.
[2] *Questions sur les miracles*, t. VIII, p. 669-707.
[3] *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*, § I, t. VIII, p. 68.

vert aussi contre le surnaturel cet argument singulie
dont M. Renan a fait un si fréquent usage de nos jours

On souhaiterait... pour qu'un miracle fût bien constaté
qu'il fût fait en présence de l'Académie des sciences de Par
ou de la Société royale de Londres, et de la Faculté de méd
cine, assistées d'un détachement du régiment des gardes
pour contenir la foule du peuple, qui pourrait, par son indis
crétion, empêcher l'opération du miracle[1].

Prétendre assimiler un miracle, qui est un fait histo
rique, à un fait physique ou chimique, qu'on peut cons
tater par l'expérimentation, dans un laboratoire ou de
vant un corps savant, est un sophisme qu'on appell
dans l'école *transitus de genere ad genus*, le passag
illégitime d'un ordre de choses à un autre ordre tou
différent, comme nous avons eu déjà occasion de le re
marquer. Cette sorte de tour de passe-passe peut trou
bler les esprits peu habitués à réfléchir, mais il viol
toutes les lois de la certitude humaine.

Les prophéties sont traitées par Voltaire comme le
miracles : il les nie. Il les nie, parce qu'il y en a tou
jours eu, dit-il, un peu partout, et qu'il n'y a des pro
phéties que parce qu'on ne peut les comprendre :

Les Arabes comptent cent vingt-quatre mille prophète
depuis la création du monde jusqu'à Mahomet... Il est en
core des prophètes : nous en avions deux à Bicêtre en 1723

[1] *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*, § II, t. VIII, p. 70. —
Qui aurait cru que M. Renan allait chercher des arguments dan
Voltaire, de l'exégèse duquel il s'est si souvent moqué?

et l'autre se disaient Élie. On les fouetta, et il n'en fut question...[1]. Il est évident qu'on ne peut savoir l'avenir, e qu'on ne peut savoir ce qui n'est pas; — Voltaire ie que Dieu connaît l'avenir; — mais il est clair aussi n peut conjecturer un événement[2].

es conjectures, voilà donc, tout au plus, ce qu'il possible d'accepter en fait de prophéties. Elles ne vent servir qu'à séduire les simples et à enflammer anatiques[3].

h! je ne vous conseille pas de parler de prophéties, de- que les petits garçons et les petites filles savent ce que gea le prophète Ézéchiel à son déjeuner et qu'il ne se- pas honnête de nommer à dîner, etc... Que vos pau- théologiens cessent désormais de disputer contre les s sur le sens des passages de leurs prophètes, sur quel- s lignes hébraïques d'un Amos, d'un Joel, d'un Haba- , d'un Jérémie... Qu'ils rougissent surtout des prophé- insérées dans leurs Évangiles[4].

n voit, par ces derniers mots, que Voltaire ne res- te pas plus le Nouveau Testament que l'Ancien. Il a déjà attaché à relever de prétendues contradic- s dans l'Ancien Testament :

Dictionnaire philosophique, art. *Prophétie*, § I et II, t. VIII, p.

Essai sur les mœurs, Introd., § XXXI, t. III, p. 39.
Siècle de Louis XIV, ch. XXXVI, t. IV, p. 262.
Le dîner du comte de Boulainvilliers, 2e ent., t. VI, p. 721.

Quelques critiques trop hardis ont demandé si Dieu peut avoir dicté que le premier roi Saül remporta une victoire à la tête de trois cent trente mille hommes, puisqu'il est dit qu'il n'y avait que deux épées[1] dans toute la nation, et qu'ils étaient obligés d'aller chez les Philistins pour faire aiguiser leurs cognées et leurs serpettes; — si Dieu peut avoir dicté que David, qui était selon son cœur, se mit à la tête de quatre cents brigands chargés de dettes; — si David peut avoir commis tous les crimes que la raison, peu éclairée par la foi, ose lui reprocher[2]; — si Dieu a pu dicter les contradictions qui se trouvent entre l'histoire des Rois et les Paralipomènes. — On a encore prétendu que l'histoire des Rois ne contenant que des événements sans aucune instruction, et même beaucoup de crimes, il ne paraissait pas digne de l'Être éternel d'écrire ces événements et ces crimes. Mais nous sommes bien loin de vouloir descendre dans cet abîme théologique ; nous respectons comme nous le devons, sans examen, tout ce que la synagogue et l'Église chrétienne ont respecté[3].

En tout ceci, Voltaire, selon sa mauvaise habitude, brouille les faits, les dénature et les fausse, et il attribue aux chrétiens ce qu'ils ne disent pas et ne croient pas. Mais s'il cherche des contradictions dans l'Ancien Testament, il s'efforce bien plus encore d'en découvrir dans le Nouveau. Un des points sur lesquels Voltaire revient le plus souvent pour attaquer les Évangiles, c'est qu'ils sont inconciliables :

[1] I Reg., XI, 8; XIII, 20, 22. Comme s'il n'y avait pas d'autres armes pour se battre que des épées !

[2] La raison, éclairée par la foi, les lui reproche bien davantage encore. Personne ne justifie David des crimes qu'il a commis.

[3] *Le pyrrhonisme de l'histoire*, ch. IV, t. V, p. 72.

On en compta cinquante-quatre [Évangiles], et il y en eut aucoup davantage. Tous se contredisent, comme on le t, et cela ne pouvait être autrement, puisque tous étaient rgés dans des lieux différents. Tous conviennent seulement e leur Jésus était fils de Maria ou Mirja, et qu'il fut pendu; tous lui attribuent d'ailleurs autant de prodiges qu'il y en dans les *Métamorphoses d'Ovide*[1].

Ainsi Voltaire, ne pouvant trouver des divergences ffisantes à son gré dans les Évangiles canoniques, augente le nombre des biographies de Notre-Seigneur et porte ici à cinquante-quatre. Ailleurs, il se contente e cinquante. L'abus qu'il fait des fictions apocryphes t un des traits caractéristiques de sa polémique. Il en ppelle sans cesse aux Évangiles apocryphes pour renre suspects les Évangiles véritables, comme l'a fait de os jours l'école de Tubingue :

Je ne parlerai ici que des faux Évangiles. Ils étaient, dit-n, au nombre de cinquante. On en choisit quatre vers le ommencement du IIIe siècle. Quatre suffisaient en effet; ais décida-t-on que tous les autres étaient supposés par es imposteurs? Non, plusieurs de ces Évangiles étaient gardés comme des témoignages très respectables[2]... Avant n'on eût donné quelque préférence à ces quatre Évangiles, s Pères des deux premiers siècles ne citaient presque ja-

[1] *Examen de milord Bolingbroke*, ch. XIII, t. VI, p. 183. Voir aussi *ntradictions*, dans le *Dictionnaire philosophique*, t. VII, p. 380-82.

[2] *Questions sur les miracles*, Lettre I, t. VIII, p. 669-670. Cf. *ctionn. philos.*, art. *Évangile*, t. VII, p. 547-548. Toutes ces assertions sont historiquement fausses.

mais que les Évangiles nommés aujourd'hui apocryphes[1]. C'est une preuve incontestable que nos quatre Évangiles ne sont pas de ceux à qui on les attribue[2]... Jésus-Christ avait permis que les faux Évangiles se mêlassent aux véritables dès le commencement du Christianisme... Ces écrits (furent) regardés alors comme authentiques et comme sacrés[3]... [Les] quatre Évangiles (canoniques) furent appelés *authentiques* par opposition aux autres nommés *apocryphes*. On trouve ces deux mots grecs dans l'appendice du Concile de Nicée, où il est dit qu'après avoir placé pêle-mêle les livres apocryphes et les livres authentiques sur l'autel, les Pères prièrent ardemment le Seigneur que les premiers tombassent sous l'autel, tandis que ceux qui avaient été inspirés par le Saint-Esprit resteraient dessus, ce qui arriva sur-le-champ[4].

Voilà donc pour Voltaire toute la différence qu'il y a entre nos quatre Évangiles et les apocryphes. Elle est tirée d'un de ces contes qu'il savait si bien inventer. Les premiers restèrent un jour sur l'autel, tandis que les seconds tombèrent dessous. Affaire de chance et de hasard. Pourquoi met-il donc tant d'insistance à rapprocher les faux Évangiles des vrais? Pourquoi a-t-il poussé le zèle

[1] C'est là un des mensonges historiques les plus audacieux qu'on ait jamais osé écrire. Les Pères des deux premiers siècles n'ont jamais cité les Évangiles apocryphes. Voir notre *Manuel biblique*, 7e édit., 1890, nos 66-69, t. I, p. 131-138.

[2] *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. XIII, t. VI, p. 185.

[3] *Essai sur les mœurs*, ch. IX, t. III, p. 104.

[4] *Collection d'anciens Évangiles*, Avant-propos, t. VI, p. 478. — Ce conte est une invention de Voltaire. Il renvoie à Labbe qui n'en dit rien.

faveur des apocryphes jusqu'à en publier une collec-
n[1]? La raison en est évidente : c'est qu'il veut jeter
r les écrits canoniques le discrédit qui enlève juste-
ent toute autorité aux non canoniques; mais s'il est un
int certain en critique, c'est la différence essentielle,
dicale, qui sépare les vrais et les faux Évangiles[2].

Le chef des philosophes brouillant et confondant ainsi
dessein la fiction avec l'histoire, que peut bien être
our lui Notre-Seigneur, dont les biographies apocry-
nes tracent une image si peu ressemblante à celle des
vangiles authentiques? — Il s'est souvent occupé du
ndateur du Christianisme, sans parvenir à se faire sur
i, comme sur tant d'autres sujets importants, une idée
en arrêtée. « Il ne suit pas toujours la même ligne,
bserve Strauss; selon les circonstances, la forme et le
ut de l'œuvre qu'il écrit, il ne change pas seulement
ton, mais aussi son point de vue et sa manière de le
omprendre[3]. » « Il y a eu un Jésus respectable, à ne
onsulter que la raison[4], » dit Voltaire dans *Dieu et les
ommes*. Dans le *Dictionnaire philosophique,* il imagine
ne vision dans laquelle Jésus lui apparaît à la suite de

[1] *Collection d'anciens Évangiles, ou monuments du premier siè-
e du Christianisme extraits de Fabricius, Grabius et autres sa-
nts,* par l'abbé B****, 1769, t. VI, p. 478-536. L'édition originale
t un in-8° de 284 pages. Le titre contient un mensonge historique.
s Évangiles apocryphes ne sont pas des « monuments du premier
ècle. » Voltaire ne pouvait l'ignorer.

[2] Voir notre *Manuel biblique*, 7e édit., nos 65, 69, t. I, p. 130,
36-138.

[3] D. Strauss, *Voltaire*, V, p. 258.

[4] *Dieu et les hommes,* ch. XXXI, t. VI, p. 247.

Numa, de Pythagore, de Zoroastre, de Zaleucus, de Thalès et de Socrate :

Je vis un homme d'une figure douce et simple, qui me parut âgé d'environ trente-cinq ans. Il jetait de loin des regards de compassion sur ces amas d'ossements blanchis [des victimes de la superstition], à travers lesquels on m'avait fait passer pour arriver à la demeure des sages... J'étais près de le supplier de vouloir bien me dire qui il était. Mon guide m'avertit de n'en rien faire. Il me dit que je n'étais pas fait pour comprendre ces mystères sublimes. Je le conjurai seulement de m'apprendre en quoi consistait la vraie religion. — Ne vous l'ai-je pas déjà dit? Aimez Dieu et votre prochain comme vous-même... — Me faudrait-il prendre parti pour l'Église grecque ou pour la latine? — Je ne fis aucune différence entre le Juif et le Samaritain, quand je fus au monde. — Eh bien, s'il en est ainsi, je vous prends pour mon seul maître[1].

Si Voltaire prit Jésus pour son « seul maître, » ce ne fut pas pour longtemps, car ailleurs il parle de lui de la façon la plus indigne. Des admirateurs de son impiété l'ont appelé « l'Antéchrist, » et ils ajoutent : « Ce mot le résume[2]. » Guerre au Christ, voilà en effet Voltaire. Dans son *Examen important de milord Bolingbroke,* il n'est point d'injures et de blasphèmes qu'il ne vomisse contre la personne sacrée du Sauveur :

[1] Art. *Religion,* t. VIII, p. 189-190. Cf. *Le dîner du comte de Boulainvilliers,* t. VI, p. 717.

[2] P. Leroux, *Encyclopédie nouvelle,* art. *Voltaire,* § 6, t. VIII, 1841, p. 739.

Tout ce qu'on nous conte de ce Jésus est digne de l'Ancien estament et de Bedlam... Tous ces miracles semblent faits ar nos charlatans de Smithfields. Notre Toland et notre Voolston les ont traités comme ils le méritent. Jésus est videmment un paysan grossier de la Judée, plus éveillé, ans doute, que la plupart des habitants de son canton [1].

D'où venait donc celui qu'il ose appeler un paysan rossier? Le patriarche des incrédules est allé ramasser ans les écrits les plus immondes toute sorte d'ordures ontre le Christianisme. Les fables mêmes les plus ridiules lui sont bonnes pour souiller la naissance de Jésus. D'après lui, « c'était un inconnu né dans la lie du peule [2], » le fils de Panther ou de Joseph. Il lui reconnaît éanmoins un grand talent : celui de s'attacher des lisciples, ce qui suppose du savoir-faire et une vie irréprochable. C'était une sorte de Socrate de campagne, rêchant comme le philosophe grec la morale, aimé omme lui de ses élèves et comme lui détesté par les rêtres [3]. C'était aussi un autre Fox. « Il voulut, sans avoir, à ce qu'il paraît, ni lire, ni écrire, former une etite secte [4]. » Comment y réussit-il? De la même maière que Fox, le père des Quakers :

Je l'ai déjà comparé à notre Fox, qui était comme lui un gnorant de la lie du peuple, prêchant quelquefois comme ui une bonne morale, et prêchant surtout l'égalité qui flatte

[1] Ch. x et xi, *Œuvres*, t. vi, p. 179, 180, 181.
[2] *Dieu et les hommes*, ch. xxxi, t. vi, p. 248. Cf. notre t. i, p. 140.
Traité sur la tolérance, ch. xiv, t. v, p. 540-541.
[4] *Examen de Bolingbroke*, ch. x et xi, t. vi, p. 179-181.

tant la canaille. Fox établit comme lui une société qui s'écarta peu de temps après de ses principes, supposé qu'il en eût. La même chose était arrivée à la secte de Jésus [1].

Ce n'est donc pas par ses miracles que Jésus a fondé le Christianisme. Les miracles, Voltaire n'y croit pas et ils sont pour lui un sujet intarissable de plaisanteries :

Il fait des miracles. Le premier qu'il opère, c'est de se faire emporter par le diable sur le haut d'une montagne de Judée, d'où l'on découvre tous les royaumes de la terre. Ses vêtements paraissent tout blancs; quel miracle! Il change l'eau en vin dans un repas où tous les convives sont déjà ivres. [On ne peut dire quel est le plus ridicule de tous ses prétendus prodiges]. Il fait sécher un figuier qui ne lui a pas donné de figues à son déjeuner à la fin de février, et l'auteur de ce conte a l'honnêteté du moins de remarquer que ce n'était pas le temps des figues [2]... Il entre dans le Temple... Il prend un grand fouet, en donne sur les épaules de tous les marchands, les chasse à coups de lanières, eux, leurs poules, leurs pigeons, leurs moutons et leurs bœufs même, jette tout leur argent par terre, et on le laisse faire! Et si l'on en croit le livre attribué à Jean, on se contente de lui demander un miracle pour prouver qu'il a droit de faire un pareil tapage dans un lieu si respectable. C'était déjà un fort grand miracle que trente ou quarante marchands se laissassent fesser par un seul homme, et perdissent leur argent sans rien dire. Il n'y a rien dans *Don Quichotte* qui approche de cette extravagance [3]... Il se

[1] *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. XI, t. VI, p. 181.
[2] Voltaire défigure ici indignement les récits évangéliques.
[3] *Examen de Bolingbroke*, ch. X, t. VI, p. 179. — Si les vendeurs du

ransforme pendant la nuit et il fait venir Moïse et Élie. En érité, les contes des sorciers approchent-ils de ces extravagances [1]?

Tout déplaît à Voltaire en Jésus-Christ, non seulement es miracles, mais aussi sa doctrine. Ses paraboles, si ouces et si touchantes pourtant, ne trouvent pas elles-mêmes grâce devant l'incorrigible railleur :

On fait prêcher Jésus dans les villages... Quels discours ui fait-on tenir? Il compare le royaume des cieux à un grain e moutarde, à un morceau de levain mêlé dans trois mesures de farine, à un filet avec lequel on pêche de bon et de nauvais poisson, à un roi qui a tué ses volailles pour les oces de son fils, et qui envoie ses domestiques prier les oisins à la noce. Les voisins tuent les gens qui viennent les rier à dîner; le roi tue ses gens, et brûle leurs villes; il nvoie prendre les gueux qu'on rencontre sur le grand chemin pour venir dîner avec lui. Il aperçoit un pauvre convive qui n'avait pas de robe, et au lieu de lui en donner une, le fait jeter dans un cachot. Voilà ce que c'est que le oyaume des cieux selon Matthieu. Dans les autres sermons, e royaume des cieux est toujours comparé à un usurier qui eut absolument avoir cent pour cent de bénéfice. On m'avouera que notre archevêque Tillotson prêche dans un autre oût [2].

Je le crois bien. Aussi n'est-ce pas Jésus que nous enons d'entendre, mais un bouffon qui dénature son

emple ne résistent pas à Jésus-Christ, c'est qu'ils le croient prohète et ils n'auraient garde de résister à un prophète.

Sermon des cinquante, 3e point, t. VI, p. 128.

Examen important de milord Bolingbroke, ch. x, t. VI, p. 180.

langage et plus encore sa doctrine. Qu'attendre d'ailleurs d'un esprit qui ne cherche qu'à tout défigurer? Pour lui, la lumière même devient ténèbres. Ce que les plus grands ennemis du Christianisme n'ont pu s'empêcher d'admirer, c'est sa morale. Eh bien! qui le croirait? La morale de l'Évangile ne peut trouver grâce devant Voltaire :

Une foule de francs-pensants nous répond que Jésus a trop dérogé à cette morale universelle. Si on en croit les Évangiles, disent-ils, il a déclaré qu'il faut haïr son père et sa mère; qu'il est venu au monde pour apporter le glaive et non la paix, pour mettre la division dans les familles. Son *contrains-les d'entrer* est la destruction de toute société et le symbole de la tyrannie. Il ne parle que de jeter dans les cachots les serviteurs qui n'ont pas fait valoir l'argent de leur maître à usure : il veut qu'on regarde comme un commis de la douane quiconque n'est pas de son église[1].

C'est se moquer de ses lecteurs que de leur présenter de la sorte la loi de grâce et d'amour. Comment peut-on ouvrir l'Évangile et n'être point ravi des leçons de charité qu'il nous donne? Sans rappeler les traits si touchants du sermon sur la montagne et tant d'autres, qu'il nous suffise de rapporter ici les paroles qui suivent celles que Voltaire vient de citer en les dénaturant. Après avoir parlé de la séparation des boucs et des brebis au dernier jugement, le divin Maître continue :

[1] *Dieu et les hommes*, ch. XXXIII, t. VI, p. 250. Voltaire fait semblant de réfuter ce qu'il vient de mettre dans la bouche des francs-pensants, mais ce n'est que pour la forme.

Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, s bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été réparé depuis le commencement du monde. Car j'ai eu faim vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez nné à boire; j'étais voyageur, et vous m'avez recueilli; tais nu et vous m'avez couvert; j'étais malade et vous 'avez visité; j'étais en prison et vous êtes venus à moi. » Et les justes lui répondront, en disant : « Seigneur, quand nc fûtes-vous affamé et vous avons-nous rassassié; altéré, vous avons-nous donné à boire? Quand vous avons-nous voyageur, et vous avons-nous recueilli; nu, et vous ons-nous couvert? Quand vous avons-nous vu malade et prison et sommes-nous venus à vous? » — Et le roi, leur pondant, leur dira : « Je vous le dis en vérité, toutes les is que vous avez fait [ces choses] à l'un de mes frères les us petits, vous me les avez faites à moi-même. » — Et il ra alors à ceux qui seront à sa gauche : « — Éloignez-ous de moi, maudits, [allez] au feu éternel, qui a été préaré pour le démon et pour ses anges. Car j'ai eu faim et ous ne m'avez pas donné à manger; j'ai eu soif et vous ne 'avez pas donné à boire; j'ai été voyageur et vous ne m'aez point accueilli; j'étais nu et vous ne m'avez point couert; malade, et en prison, et vous ne m'avez pas visité. » Alors ils lui répondront, en disant : « Seigneur, quand ous avons-nous vu ayant faim ou soif, étranger ou nu, made ou prisonnier et ne vous avons-nous point secouru? » Alors il leur répondra en disant : « Toutes les fois que us n'avez pas secouru un de ces petits, c'est moi que vous avez pas secouru. » — Et ils iront au supplice éternel, et s justes à la vie éternelle[1].

[1] Matth., xxv, 34-46.

Voilà l'Évangile dans son intégrité et sa pureté! Comme ce langage repose après la lecture des diatribes du chef de l'incrédulité? Nous ne demandons pas s'il existe, dans tous les écrits de l'ennemi du Christianisme, une page qui soit comparable, même de loin, à cette page de l'Évangile. La réponse est trop évidente et le rapprochement serait odieux. Comme la parole de Notre-Seigneur émeut doucement le cœur et va droit à l'âme! N'est-ce pas là le sublime de la simplicité? Il n'y a pas un mot qu'un enfant ne puisse comprendre, et cependant quelle idée touchante ce discours sans apprêt ne nous donne-t-il pas de la bonté de Dieu qui se confond en quelque sorte avec ses créatures! Comme il grandit l'homme en nous montrant en lui l'image même de Jésus-Christ! Était-il possible de donner une notion plus haute de la charité et comment pourrait-on exprimer d'une manière tout à la fois plus saisissante et plus profonde la solidarité humaine, sans parler du dogme fondamental qui est au fond de cet enseignement du Maître, celui de la rémunération dans une autre vie! Mais Voltaire, aveuglé par la passion, ne voit pas ces graves enseignements. Il est trop léger, trop superficiel, trop prévenu pour les remarquer. A ses yeux, la morale consiste surtout à être charitable à son profit.

C'est ainsi que le chef des philosophes a complètement méconnu la personne et la doctrine de Jésus-Christ. Saint Paul n'est pas naturellement plus ménagé par lui qu'il ne l'a été par les autres incrédules. Il semble que la plupart, Voltaire moins que personne, ne peuvent lui pardonner d'avoir été l'Apôtre des Gentils, le grand con-

rtisseur des nations. Mais, contre saint Paul, la criti-
e du patriarche de Ferney est plus superficielle en-
re, s'il est possible, que contre les autres parties des
vres Saints. Il révoque en doute les principaux faits
sa vie, en posant, selon sa méthode favorite, des ques-
ns plus ou moins insidieuses. Il insinue que si Paul
st converti, ce n'est pas « pour avoir été renversé de
n cheval par une grande lumière en plein midi, » mais
ause du « refus de Gamaliel de lui donner sa fille[1]. »
mme si Gamaliel, qui avait du penchant pour les Chré-
ns[2], aurait dû être très affligé de voir son ancien dis-
le converti, supposé que le petit conte voltairien fût
ridique! Quant aux écrits du grand Apôtre : « Les
îtres de saint Paul sont si sublimes, dit-il, qu'il est
uvent difficile d'y atteindre[3]. » Et il en cite pour preuve
elques passages que lui, Voltaire, n'entend pas. Et
st tout. L'auteur du *Dictionnaire philosophique* avait
sprit trop étroit pour comprendre et même pour atta-
er sérieusement saint Paul. Pour se mesurer avec ce
and athlète, il lui aurait fallu un talent d'une autre en-
rgure, un esprit plus profond, une élévation d'idées
i lui faisaient défaut.

Telle est la guerre de Voltaire contre les Saintes Écri-
res, guerre de quolibets, légère, superficielle, à coups
épingles, mais à la longue agaçante, douloureuse et
alement démoralisatrice. Le chef des philosophes n'é-

[1] *Dict. philosoph.*, art. *Paul*, t. VIII, p. 118.
[2] Act., V, 34-39.
[3] *Dict. phil.*, art. *Paul*, t. VIII, p 119.

tait pas un critique, c'était un pamphlétaire. Par malheur, le pamphlet fait plus de mal en France que la discussion sérieuse et que la dissertation. Glissant sur tout, n'appuyant sur rien, l'infatigable railleur mord en passant et souvent il blesse ses lecteurs sans qu'ils s'en aperçoivent. Il fait jaillir en courant quelques étincelles, comme des feux follets; elles n'éclairent pas, mais elles peuvent éblouir et même aveugler. Otez-lui son esprit, il ne lui reste rien ou peu de chose. Aussi n'apprend-on guère dans ses écrits : il peut amuser, il n'instruit pas, encore moins élève-t-il les âmes. Ce n'était pas un penseur, il n'avait rien d'original [1]; il est tout en surface, il manque de pénétration, il ne saisit qu'un côté des choses et le défigure. L'importance du peuple juif lui échappe : « On peut parler de ce peuple en théologie, dit-il, mais il mérite peu de place dans l'histoire [2]. » Dans l'Évangile, il n'a vu que des faits. De cette doctrine, qui a changé la face du monde, qui a produit la civilisation moderne dans ce qu'elle a de grand, de généreux,

[1] « Si personne n'a rendu ses idées plus populaires, dit de lui Villemain, personne n'a emprunté davantage aux idées d'autrui. Il imita du XVII[e] siècle sa pompe élégante et poétique, du théâtre anglais ses hardiesses, des sceptiques anglais, toute sa philosophie, des mœurs de son temps, toute sa licence. » *Tableau de la littérature au XVIII[e] siècle*, leçon I, 1854, t. I, p. 7.

[2] *Remarques de l'essai sur les mœurs*, I, t. V, p. 46. Divers critiques, M. Taine entre autres, admirent ce mot de Voltaire et ne s'aperçoivent pas combien cette manière de voir est étroite et fausse. « N'allons pas comme Bossuet, dit M. Taine, *oublier l'univers dans une histoire universelle*, et subordonner le genre humain à un petit peuple confiné dans un canton pierreux auprès de la mer Morte. » *L'ancien régime*, 1880, p. 233. L'importance d'un peuple ne se me-

out lui a échappé, il ne l'a pas comprise. On l'a appelé
e chef des philosophes. Philosophe, dans le vrai sens
u mot, il ne l'était point; il n'a été que le chef, l'ins-
irateur et le boute-en-train des sophistes de son siècle.

« On ne trouve dans Voltaire, a dit Schlegel, ni un
éritable système d'incrédulité, ni en général des prin-
ipes solides ou des opinions philosophiques arrêtées, ni
ne manière particulière d'émettre le doute philosophi-
ue. De même que les sophistes de l'antiquité faisaient
riller leur esprit en exposant et soutenant tour à tour et
vec la plus belle éloquence les opinions les plus oppo-
ées, de même aussi Voltaire écrit d'abord un livre sur
a Providence, puis un autre dans lequel il la combat...
on esprit agit comme un moyen désorganisateur pour
anéantissement de toute philosophie grave, morale et
eligieuse. Cependant je pense que Voltaire a été en-
ore plus dangereux par les idées qu'il a accréditées sur
'histoire que par ses railleries amères contre la reli-
ion... L'essence de cette manière d'envisager l'histoire,

ure pas à l'étendue de son territoire. Autrement, il faudrait parler
es Grecs comme l'a fait un esprit, d'ailleurs remarquable, mais
ans le cas présent, fort étroit, Richard Cobden, dont M. Taine, je
onse, n'acceptera pas le jugement : « Quels fameux puffistes que
es anciens Grecs, écrivait-il. Aujourd'hui encore, la moitié des
ens qui forment en Europe la classe éclairée s'occupent des vieilles
ffaires de ces États lilliputiens, des rixes de leurs tribus, des guer-
es de leurs villages, de la géographie de leurs ruisseaux et de leurs
ollines beaucoup plus que de l'histoire contemporaine de l'Amé-
ique du Nord et du Sud, de la politique des États-Unis, des grands
leuves et des hautes montagnes du Nouveau-Monde ! » Lettre à son
ère, 3 mars 1837, dans J. Morley, *The Life of Richard Cobden*,
. :, p. 80.

dont Voltaire est le créateur, consiste dans la haine qui éclate partout, à toute occasion et sous toutes les formes imaginables, contre les religieux et les prêtres, contre le Christianisme et contre toute religion... « Il y a du » tigre et du singe dans la nation française, » [disait-il; mot] qu'on eût pu facilement rétorquer contre lui-même, tant il était impossible à cet esprit mordant de traiter un sujet quelconque avec l'attention convenable et une gravité soutenue[1]. »

Les admirateurs du patriarche de Ferney pourront nous vanter son talent littéraire, sa facilité merveilleuse, sa verve intarissable, les traits étincelants qui jaillissaient de son esprit comme un feu d'artifice perpétuel; nous n'y contredirons pas; mais ils ne pourront laver leur héros des graves reproches qu'on vient de lire et qu'il a mérités. « Des plaisanteries et des peintures brillantes ne sont pas des raisons... Un homme qui n'a regardé la nature humaine que d'un côté ridicule ne vaut pas celui qui lui fait sentir sa dignité et son bonheur[2]. » Qui est-ce qui a prononcé cette sentence? C'est Voltaire, et cette fois il a bien jugé; il s'est ainsi condamné lui-même et son œuvre, un an avant d'aller rendre compte à Dieu de l'abus qu'il avait fait de son talent.

En résumé, qu'y a-t-il dans la polémique de Voltaire contre les Saintes Écritures? Rien de neuf. Nous n'y

[1] *Histoire de la littérature ancienne et moderne*, trad. W. Duckett, 2 in-8°, Paris, 1829, t. II, p. 221-226.

[2] Lettre à Chastellux, 7 juin 1777, t. XIII, p. 407.

encontrons aucune objection que nous n'ayons déjà encontrée bien des fois dans cette histoire. Ce qu'il a e nouveau, ce qui lui appartient en propre, c'est son ynisme, relevé malheureusement par ce qui fit son uccès, par son style et son esprit. Personne, avant lui, même parmi les païens, n'avait osé parler de la religion omme cet homme. Nous n'avons jamais devant nous n adversaire sérieux, nous avons affaire à un railleur t à un plaisant, à un baladin. La vérité n'est rien pour ui, le succès est tout. S'il parvient à faire détester a religion, cela lui suffit. Peu lui importent les noyens, bons ou mauvais. Il n'a qu'un but, donner un ir ridicule à tout ce qui touche au Christianisme. Ses raits d'esprit sont souvent indécents, parce que son nagination est corrompue, mais il sait que ses défauts e déplaisent pas à certains lecteurs, au contraire; et il e recule devant aucune obscénité, il n'est arrêté par ucune infamie, pourvu qu'il fasse rire. Il se complaît ans la boue, et quand il a mis la main sur une ordure, la tourne et la retourne en tous sens, comme il l'a ait pour ses honteux blasphèmes sur la naissance de Notre-Seigneur. Dans l'*Épître à M^me^ la marquise du Châtelet sur la calomnie,* dans le *Dictionnaire philosophique,* dans l'*Examen important de milord Bolingbroke,* dans l'*Histoire de l'établissement du Christianisme*[1], c'est toujours l'histoire fabriquée du *Toldot*

[1] Epître XLII (en 1733), *Œuvres*, t. II, p. 610; t. VII, art. *Généalogie* et *Ferme*, p. 624, 570; t. VI, p. 178, 588; t. IX, *L'homme aux quarante écus*, ch. VII, p. 463, 604.

Jesu ou le même texte falsifié et dénaturé du théologien Sanchez qu'il ressasse avec un nouveau plaisir.

Certes, une guerre si malhonnête fait honneur aux Écritures, tandis qu'elle couvre de honte son auteur. Quand on recourt à de tels moyens pour combattre la révélation, c'est parce qu'on sent bien qu'on ne peut lutter contre elle à armes loyales; on l'attaque en brigand, ne pouvant le faire en soldat. Il est vrai néanmoins que le brigand frappe et tue comme le soldat. Celui qui a lancé tant de traits contre la Bible a blessé, non pas le Christianisme, mais beaucoup de chrétiens de son époque, on n'en saurait disconvenir. Qu'il est loin cependant d'avoir atteint le but qu'il s'était proposé! Il se flattait d'avoir porté au catholicisme des coups plus redoutables que les fondateurs du protestantisme :

J'ai fait plus en mon temps que Luther et Calvin[1],

disait-il. Il se trompait. Il y a, sans doute, des Voltairiens, comme il y a des Luthériens et des Calvinistes, mais voltairianisme signifie impiété et non doctrine, quelque chose de vague, d'indécis, de divers, une tendance, une disposition d'esprit, et non une croyance. Luther et Calvin avaient des dogmes. Qui oserait parler des dogmes de Voltaire? Luther et Calvin avaient détruit, mais ils n'avaient pas tout renversé; je veux dire

[1] *Epître cxi à l'auteur du livre des trois imposteurs*, *Œuvres*, t. II, p. 650.

ils avaient du moins encore une foi et qu'ils avaient nservé une partie de l'édifice de l'Église, c'est-à-dire sa doctrine. Le chef des philosophes n'avait fait que nolir, il n'avait rien gardé :

Voltaire jette à bas tout ce qu'il voit debout.

partage donc le sort de tous les démolisseurs. Son vre est restée stérile et maudite[1], et son nom est jus-nent réprouvé par les véritables amis du vrai et du n. « Voltaire a été, dans la seconde partie de sa vie, dversaire, ou plutôt l'ennemi persévérant, infatigable Christianisme, disait Royer-Collard à l'Académie nçaise, en 1844. Si le Christianisme a été une dégra-ion, une corruption, s'il a fait l'homme pire qu'il n'é-, Voltaire, en l'attaquant, a été un bienfaiteur du re humain; mais si c'est le contraire qui est vrai, le sage de Voltaire sur la terre chrétienne a été une nde calamité[2]. »

[1] Voltaire sentait bien qu'il était faible, parce qu'il n'avait rien à re à la place du Christianisme. Cette idée le fâche, dans sa clusion de *l'Examen important de milord Bolingbroke*, t. VI, p. 214 : « Je conclus que tout homme sensé, tout homme de bien, avoir la secte chrétienne en horreur... Le seul Évangile qu'on lire, c'est le grand livre de la nature... Que mettrons-nous à la ce ? dites-vous. Quoi ! un animal féroce a sucé le sang de nos ·i es : je vous dis de vous défaire de cette bête, et vous me de-dez ce qu'on mettra à sa place? Vous me le demandez !... Vous le front de demander ce qu'il faut mettre à la place de vos es ! »

[2] De Barante, *Vie politique de Royer-Collard*, 2e édit. 1863, t. II, 3. Royer-Collard attachait tant d'importance à faire connaître opinion sur Voltaire qu'il écrivit ces lignes pour l'Académie, ·é avant sa mort, « étant déjà malade. » *Ibid.*, p. 530.

Les réfutations des attaques de Voltaire contre la B
ble furent nombreuses. Nous n'en mentionnerons i
qu'une seule[1]. L'abbé Guénée, dans ses *Lettres de que*
ques Juifs, a relevé, avec autant d'esprit que de scienc
et de solidité, les erreurs sans nombre[2], les contradi
tions[3], les calomnies[4], les falsifications[5], les contr
sens[6], les bévues[7], les supercheries[8], les mensonges
du chef des incrédules[10]. Nous ne pouvons que renvoy
à ce chef-d'œuvre de critique, qui ne laisse sans r
ponse aucune des accusations de l'ennemi de nos Livre
Saints.

[1] Indiquons cependant, parmi ceux qui ont combattu Voltair
Nonnotte, *Dictionnaire antiphilosophique*, 2 in-8°, 1767, et *Dictio*
naire philosophique de la religion, 4 in-12, 1772 (contre le *Dictio*
naire philosophique) ; du même, *Les erreurs de M. de Voltair*
2 in-12, 1762, etc. ; Larcher, qui a réfuté *La Philosophie de l'hi*
toire, dans *Supplément à la philosophie de l'histoire*, in-8°, 1769.

[2] Voir *Lettres de quelques Juifs à M. de Voltaire*, édit. de 182
5 in-18, Paris, t. I, p. 181, 188, 210, 219, 221, 223, 113, 344 ;
76 ; III, 22 et suiv. ; 238 ; IV, 346.

[3] *Ibid.*, t. I, 104, 116, 220, 235, 247, 326, 327, 374 ; II, 1 et suiv
134 et suiv. ; 155 et suiv., etc., etc.

[4] *Ibid.*, t. I, 60, 226, 227, 235, 236, 246, 247 ; II, 224, 235, 376

[5] *Ibid.*, t. I, 268 ; II, 185, 187, 330, 372, 393.

[6] *Ibid.*, t. II, 103 et suiv., 268, 269, 380 ; III, 159, 203, 205, 323
suiv., 331.

[7] *Ibid.*, t. I, 232, 262, 326, 366 ; II, 3, 4, 36, 94, 109, 110, 302, 33
372 ; III, 233, 234, 265, 344, 345 et suiv. ; IV, 306, 334 et suiv.

[8] *Ibid.*, t. II, 69, 224 et suiv., 323 ; III, 72, 360 et suiv.

[9] *Ibid.*, t. II, 69, 237, 376, 410 ; III, 172, 341, 346, 357, 141
suiv., 284 et suiv. ; V, 6.

[10] L'abbé Guénée ne manque pas de relever aussi les inconvenanc
et les indécences trop fréquentes dans les écrits de Voltaire, *ibi*
t. II, 229 ; III, 54, 239.

CHAPITRE III.

LES AUXILIAIRES DE VOLTAIRE.

Un panégyriste du chef des incrédules commence par
lignes suivantes le livre qu'il a intitulé *Le roi Vol-
re :* « En ce temps-là, il était un roi qui s'appelait
taire. Son royaume n'avait ni commencement ni fin.
uccéda à Louis XIV et transmit son sceptre à Napo-
n... Ses ministres furent tous de grands hommes,
mis les athées. Ils se nommaient : Diderot, d'Alem-
t, Buffon, Helvétius, Turgot, Condorcet[1]. » On doit
ıter comme auxiliaires J.-J. Rousseau et Montes-
eu.

'auteur du passage qu'on vient de lire a le tort de
ɔdier l'Évangile, à l'exemple de son maître, mais il
malheureusement véritable que Voltaire exerça sur
siècle une sorte de royauté intellectuelle et qu'il eut
n service des ministres de talent et de nombreux su-
. Montesquieu et Rousseau ne firent point partie de
our; ils n'en servirent pas moins ses idées; Diderot,

1. Houssaye, *Le roi Voltaire*, 5e édit., 1864, p. 1-2. — Cf. dans
a rrey, *L'Église et les philosophes au XVIIIe siècle*, 2e édit., in-
s, 1857, le chap. VII, *Formation de l'armée philosophique*,
0 et suiv

d'Alembert, Helvétius, d'Holbach, d'Argens, La Mettri prirent place dans les rangs de son armée et y occupè rent les premiers postes. En un sens, le patriarche d Ferney fut bien le roi du XVIII^e^ siècle. « Il eut l'art fu neste, chez un peuple capricieux et aimable, de rendr l'incrédulité à la mode. Il enrôla tous les amours-pro pres dans cette ligue insensée; la religion fut attaqué avec toutes les armes, depuis le pamphlet jusqu'à l'in folio, depuis l'épigramme jusqu'au sophisme[1]. »

Montesquieu (1689-1755), sans appartenir à la sect philosophique, en prépara l'avènement[2]. Il publia, l'âge de trente-deux ans, sous le voile de l'anonyme ses *Lettres persanes* (1721) dont le succès prodigieu montre combien ses contemporains étaient déjà malades Ce qui en fit surtout la vogue, ce furent, avec les dé tails voluptueux qu'elles contiennent, les sarcasme irréligieux qui y abondent. Aucun des ouvrages philoso phiques qui donnèrent au XVIII^e^ siècle son caractèr impie n'avait encore vu le jour. Les *Lettres philosophi ques* de Voltaire ne parurent que quatorze ans plu tard.

Montesquieu se moque dans son livre des commenta teurs de l'Écriture Sainte. Son persan, Rica, étant all visiter une grande bibliothèque, dans un couvent d dervis, c'est-à-dire de moines, rapporte ainsi sa con versation avec le Père bibliothécaire :

[1] Châteaubriand, *Génie du Christianisme*, in-12, Paris, 186 p. 3.

[2] Voir A. Charaux, *L'esprit de Montesquieu, sa vie et ses prin cipaux ouvrages*, in-12, Paris, 1885.

« Mon père, lui dis-je, quels sont ces gros volumes qui
ennent tout ce côté de bibliothèque? — Ce sont, me dit-
, les interprètes de l'Écriture. — Il y en a un grand nom-
re! lui répartis-je : il faut que l'Écriture fût bien obscure
utrefois et bien claire à présent. Reste-t-il encore quel-
ues doutes? Peut-il y avoir des points contestés? — S'il y
n a, bon Dieu! s'il y en a! me répondit-il : il y en a pres-
ue autant que de lignes. — Oui! lui dis-je, et qu'ont donc
it tous ces auteurs? — Ces auteurs, me répartit-il, n'ont
oint cherché dans l'Écriture ce qu'il faut croire, mais ce
u'ils croient eux-mêmes; ils ne l'ont point regardée comme
n livre où étaient contenus les dogmes qu'ils devaient re-
evoir, mais comme un ouvrage qui pourrait donner de
autorité à leurs propres idées : c'est pour cela qu'ils en ont
orrompu tous les sens, et ont donné la torture à tous les
assages. C'est un pays où les hommes de toutes les sectes
nt des descentes, et vont comme au pillage; c'est un
hamp de bataille où les nations ennemies qui se rencon-
ent livrent bien des combats, où l'on s'attaque, où l'on
escarmouche de bien des manières[1]. »

Voilà les commentateurs bien habillés. L'exagération
st flagrante. On sent que le Père bibliothécaire qui
arle, c'est le Persan, c'est Montesquieu. Bien d'autres
lusions renfermées dans d'autres pages sont encore
us gravement répréhensibles. L'auteur assure que,
dans l'état présent où est l'Europe, il n'est pas
ossible que la religion catholique y subsiste cinq
ents ans[2]. » « Les *Lettres persanes*... contiennent

[1] *Œuvres complètes*, édit. Didot, in-4°, Paris, 1838, p. 91.
[2] Lettre CXVIII, p. 80. Cf. lett. LXXV, p. 52.

en germe toutes les idées importantes du siècle[1]. »

Montesquieu désavoua plus tard ses attaques contre la religion; il demanda aux libraires qui réimprimaient les *Lettres persanes* d'en retrancher ce qu'il appelait ses *juvenilia,* et, dans les ouvrages qu'il publia pendant la seconde partie de sa vie, il fit l'éloge du Christianisme. Néanmoins ses derniers écrits, en particulier, son *Esprit des Lois,* contiennent encore des propositions condamnables. « Cet ouvrage, a écrit Voltaire, semble fondé sur la loi naturelle[2] et sur l'indifférence des religions : c'est là surtout ce qui lui fait tant de partisans et tant d'ennemis[3]. » Sur son lit de mort, Montesquieu disait : « J'ai toujours respecté la religion[4]; la morale de l'Évangile est le plus beau présent que Dieu ait pu faire aux hommes. » Le magistrat mourant se flattait; il n'avait pas toujours eu pour le Christianisme le respect qui lui est dû, et l'influence qu'il exerça sur les esprits fut trop souvent funeste. S'il plut aux gens instruits par sa sagesse apparente, il n'en est pas moins vrai qu'il commença l'œuvre de perdition. Un homme bien plus dangereux que lui, Rousseau, vint l'achever en trou-

[1] H. Taine, *L'ancien régime,* 1880, p. 330. Cf. p. 441, et voir *Lettres persanes,* 18, sur la pureté et l'impureté des choses; 39, sur la mission de Mahomet; 11 à 14, sur la nature de la justice; 46, sur le véritable culte; 98, sur les sciences modernes.

[2] Montesquieu cherche à se défendre contre ce reproche, *Défense de l'Esprit des lois,* 1re partie, 10e objection, *Œuvres,* édit. Didot, p. 535-536.

[3] *Lettres au prince de Brunswick,* t. VII, p. 574.

[4] Cela était vrai jusqu'à un certain point pour les ouvrages qu'il avait avoués comme siens.

lant par sa passion et par ses spécieux sophismes ceux ue Voltaire avait fait rire et ceux que l'auteur de *Esprit des Lois* avait séduits[1].

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)[2] a exercé sur le VIII[e] siècle une influence lus grande encore que Montesquieu. Il ne le cède qu'à oltaire seul pour le mal qu'il fait à ses contemporains. ans éprouver pour le Christianisme et la révélation la ême haine de sectaire que patriarche de l'incrédulité, avec un genre d'esprit différent, il n'en a pas moins ombattu les Écritures, les miracles et les prophéties[3]. 'éloge qu'il a fait de l'Évangile et de la personne de ésus-Christ est célèbre :

39. — J.-J. Rousseau.

« Je vous avoue que la majesté des Écritures m'étonne, la ainteté de l'Évangile parle à mon cœur. Voyez les livres

[1] [2] Villemain, *Tableau de la littérature au XVIII[e] siècle*, 1854, III, p. 174.

[2] [3] Voir, Figure 39, une médaille de Jean-Jacques Rousseau, gravée par Dumarest. Grandeur de l'original. Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale. Dessinée par M. l'abbé Douillard. Au revers on lit : « La puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui. » Et tout autour de cette sentence, l'indication de l'ouvrage d'où elle est tirée : « *Contrat social*, liv. 3, chap. 1. »

[3] [3] Cf. Ch. Borgeand, *J.-J. Rousseau's Religionsphilosophie*, in-8°, Genève, 1883.

des philosophes avec toute leur pompe; qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes? Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même? Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses mœurs! quelle grâce touchante dans ses instructions! quelle élévation dans ses maximes! quelle profonde sagesse dans ses discours! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! quel empire sur ses passions! Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation? Quand Platon peint son juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime, et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ : la ressemblance est si frappante que tous les Pères l'ont sentie, et qu'il n'est pas possible de s'y tromper. Quels préjugés, quel aveuglement ne faut-il point avoir pour oser comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie? Quelle distance de l'un à l'autre! Socrate, mourant sans douleur, sans ignominie, soutient aisément jusqu'au bout son personnage; et si cette facile mort n'eût honoré sa vie, on douterait si Socrate, avec tout son esprit, fût autre chose qu'un sophiste. Il inventa, dit-on, la morale; d'autres avant lui l'avaient mise en pratique; il ne fit que dire ce qu'ils avaient fait, il ne fit que mettre en leçons leurs exemples... Avant qu'il eût défini la vertu, la Grèce abondait en hommes vertueux. Mais où Jésus avait-il pris chez les siens cette morale élevée et pure dont lui seul a donné les leçons et l'exemple?... La mort de Socrate, philosophant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple est la plus horrible qu'on puisse craindre... Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un

ıge, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. Dirons-ous que l'histoire de l'Évangile est inventée à plaisir? Mon ni, ce n'est pas ainsi qu'on invente; et les faits de Socrate, ont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de sus-Christ. Au fond, c'est reculer la difficulté sans la truire; il serait plus inconcevable que plusieurs hommes accord eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul ı ait faussé le sujet. Jamais des auteurs juifs n'eussent ouvé ni ce ton ni cette morale; et l'Évangile a des caractres de vérité si grands, si frappants, si parfaitement initables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le éros [1].

Voilà un bel hommage rendu à Jésus-Christ et à l'Évangile. Il semble qu'après avoir écrit une telle page, auteur n'a plus qu'à se déclarer le disciple de celui ont il vient de proclamer la vie et la mort divines, ais il n'en est rien. Ce portrait de Notre-Seigneur se rmine par ces mots : « Avec tout cela, ce même Évanile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout homme ensé de concevoir ni d'admettre. » Que conclure alors? Que faire au milieu de toutes ces contradictions? omme il le demande lui-même. Être toujours modeste circonspect; respecter en silence ce qu'on ne saurait rejeter ni comprendre, et s'humilier devant le grand tre qui seul sait la vérité [2]. »

[1] *Émile*, l. IV, *Profession de foi du vicaire savoyard*, *Œuvres*, dit. Furne, 4 in-4°, 1846, t. II, p. 597.
[2] *Émile*, l. IV, *Œuvres*, t. II, p. 597-598.

Cette règle qu'il pose, Rousseau est bien loin de l'observer. Il n'est ni modeste ni circonspect; il ne respecte aucunement en silence ce qu'il ne saurait ni rejeter ni comprendre. Ce même vicaire savoyard qui vient de faire une telle profession de foi a commencé par rejeter en bloc toute révélation. Il condamne, au nom de la raison, tout ce qui est surnaturel. L'auteur de l'*Émile* est le rationaliste le plus déterminé et le plus intraitable. Il suppose un dialogue entre un personnage qu'il appelle « le raisonneur » et un croyant qu'il appelle « l'inspiré : »

Le Raisonneur. — Surnaturel! que signifie ce mot? Je ne l'entends pas.

L'Inspiré. — Des changements dans l'ordre de la nature, des prophéties, des miracles, des prodiges de toute espèce.

Le Raisonneur. — Des prodiges! des miracles! je n'ai jamais rien vu de tout cela[1].

Voilà le grand argument de Rousseau contre tout ce qui est surnaturel. Il n'a pas vu de ses propres yeux. Il refuse de s'en rapporter au témoignage des autres; il ne veut s'en rapporter qu'à lui-même :

Apôtre de la vérité, qu'avez-vous donc à me dire dont je ne reste pas le juge? — Dieu lui-même a parlé! Écoutez sa révélation. — C'est autre chose. Dieu a parlé! Voilà certes un grand mot. Et à qui a-t-il parlé? — Il a parlé aux hommes. — Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu? — Il a

[1] *Émile,* l. IV, *Œuvres,* t. II, p. 592.

hargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. — J'enends : ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a lit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même : il ne ui en aurait pas coûté davantage, et j'aurais été à l'abri de a séduction. — Il vous en garantit en manifestant la mision de ses envoyés. — Comment cela? — Par des prodiges. — Et où sont ces prodiges? — Dans les livres. — Et qui a ait ces livres? — Des hommes. — Et qui a vu ces prodiges? — Des hommes qui les attestent. — Quoi! toujours des témoignages humains! toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté! Que d'hommes ntre Dieu et moi[1].

Eh! sans doute, toujours des témoignages humains. L'histoire n'est qu'une suite de dépositions et de témoignages. Comment pouvons-nous connaître le passé, si- on par des témoignages humains? Nous ne les récusons as, quand il s'agit de faits qui ne nous gênent point. Pourquoi les récuserions-nous, quand il en résulte que ous devons nous soumettre à Dieu et vivre selon ses ois, si Dieu a jugé à propos de nous faire ainsi connaître es volontés? Il n'appartient pas à la créature de dire à on Créateur : Vous me parlerez à moi-même; vous ne ne parlerez pas par intermédiaire. C'est à Dieu de commander comme il l'entend et à nous d'obéir. Mais tout Rousseau est là : mélange étonnant de raison et de déraison. A ses attaques contre la révélation chrétienne, l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont répondit avec autant de bon sens que de justesse :

[1] *Émile*, l. IV, *Œuvres*, t. II, pp. 589.

Pour que cette plainte fût sensée, il faudrait pouvoir conclure que la révélation est fausse dès qu'elle n'a point été faite à chaque homme en particulier; il faudrait pouvoir dire : Dieu ne peut exiger de moi que je croie ce qu'on m'assure qu'il a dit, dès que ce n'est pas directement à moi qu'il a adressé sa parole. Mais n'est-il donc pas une infinité de faits, même antérieurs à celui de la révélation chrétienne, dont il serait absurde de douter? Par quelle autre voie que par celle des témoignages humains l'auteur lui-même a-t-il donc connu cette Sparte, cette Athènes, cette Rome dont il vante si souvent et avec tant d'assurance les lois, les mœurs et les héros? Que d'hommes entre lui et les événements qui concernent les origines et la fortune de ces anciennes républiques! Que d'hommes entre lui et les historiens qui ont conservé la mémoire de ces événements! Son scepticisme n'est donc ici fondé que sur l'intérêt de son incrédulité[1].

Rousseau prétendait néanmoins être chrétien, tout en rejetant la révélation : il traçait ainsi la voie à ces nombreux rationalistes qui, de nos jours, se targuent également d'être chrétiens, tout en refusant de croire aux dogmes du Christianisme. Il répond à l'archevêque de Paris :

Monseigneur, je suis chrétien, et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon maître a peu subtilisé sur le dogme et beau-

[1] *Mandement de Mgr l'archevêque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre Émile*, dans les *Œuvres* de J.-J. Rousseau, t. II, p. 751.

ıp insisté sur les devoirs : il prescrivait moins d'articles foi que de bonnes œuvres; il n'ordonnait de croire que qui était nécessaire pour être bon[1].

Le sophiste oublie que Jésus disait aussi : « Que celui i n'écoute pas l'Église soit regardé comme un païen et publicain[2]. » On ne saurait être disciple de Jésus-Christ arrachant de l'Évangile les pages qui nous déplaisent en ne conservant que celles qui nous agréent. De nne foi, qui oserait soutenir aujourd'hui que Jean-cques fut chrétien?

Rousseau ne ressemble point cependant à Voltaire. Il fait pas comme lui à la révélation et aux Écritures une erre de détails et de broussailles, il veut les attaquer ns leurs fondements mêmes; il ne rit pas, il ne plai-ıte pas, il raisonne, et il raisonne avec subtilité, sou-nt avec éloquence. Sans doute il ne saisit qu'un côté de question, comme tous les sophistes, et il est ainsi dans faux, mais il a de la passion et du feu. Il parle avec e chaleur qui entraîne et qui peut faire illusion sur ses radoxes et ses sophismes. Pour un esprit sérieux, la cture de ses livres est plus dangereuse que celle de ltaire[3]. Cet esprit faux et malade[4] a les apparences d'un

Lettre à M. de Beaumont, *Œuvres*, t. II, p. 772.

Matth., XVIII, 17.

« J.-J. Rousseau, l'un des plus dangereux sophistes de notre le, et cependant le plus dépourvu de véritable science, de saga-é et surtout de profondeur, avec une profondeur apparente qui toute dans les mots. » J. de Maistre, *Soirées de Saint-Péters-rg*, 2e Ent., 2 in-8°, Paris, 1822, t. I, p. 81. Cf. H. Taine, *L'An-n régime*, 1880, p. 354-355.

« Que Rousseau soit mort fou, ce qui s'appelle fou, personne

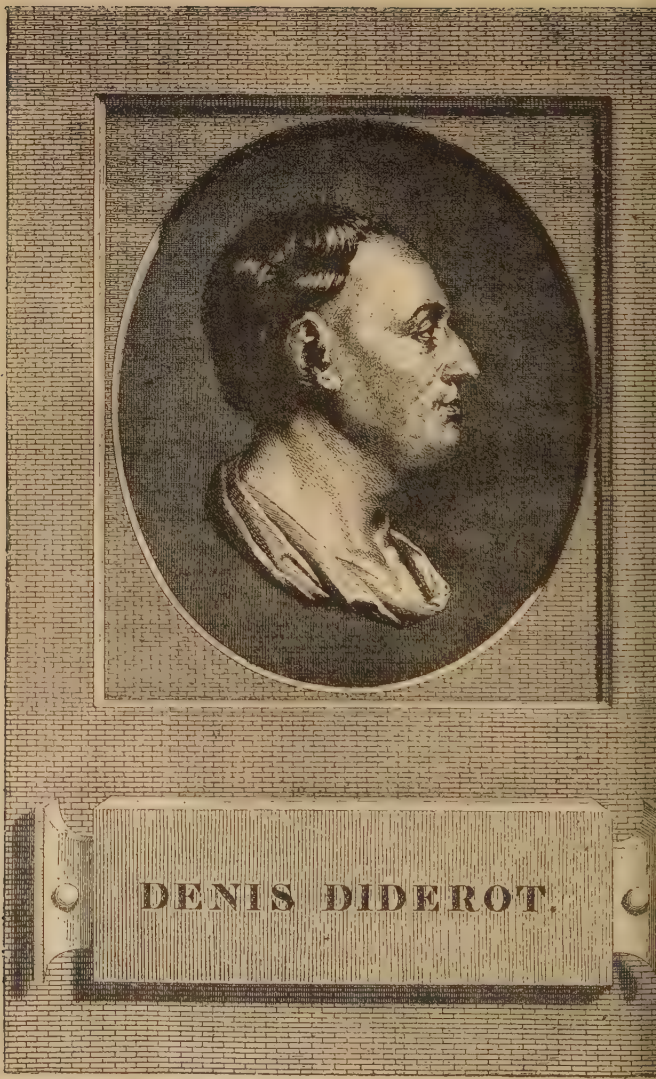
dialecticien et il enserre dans ses rets ceux qui ne sont point rompus aux subtilités de la dialectique. Jean-Jacques complète de la sorte son grand ennemi, le patriarche de Ferney, dans l'œuvre de démoralisation du XVIII^e^ siècle. Nul n'a mieux senti que lui la faiblesse des philosophes, nul ne les a jugés avec plus de justice, et nul pourtant ne les a mieux secondés!

Je consultai leurs philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres; et ce point commun à tous me parut le seul sur lequel ils ont raison... Ils sont sans vigueur en se défendant. Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire; si vous comptez les voix, chacun est réduit à la sienne; ils ne s'accordent que pour disputer[1].

Comment celui qui a ainsi flagellé les philosophes a-t-il donc pu penser comme eux et parler comme eux? Il est vrai cependant que si ses paradoxes sur l'origine des sociétés, sur l'homme sauvage, sur la bonté native

aujourd'hui ne l'ignore ni n'en doute. » F. Brunetière, *La folie de J.-J. Rousseau*, dans la *Revue des deux mondes*, 1^er^ février 1890, p. 683. Cf. A. Bougeault, *Étude sur l'état mental de J.-J. Rousseau*, Paris, 1883; P. J. Möbius, *J.-J. Rousseau's Krakheitsgeschichte*, Leipzig, 1889. Le D^r^ Möbius, qui n'avait jamais lu les œuvres de Rousseau, ayant lu les *Confessions* en médecin et en physiologiste, a reconnu dans cet écrit les signes caractéristiques de l'aliénation mentale.

[1] *Œuvres*, t. II, p. 567.



40. — Denis Diderot.

notre nature, sur l'éducation sont de lui [1], ses idées r la révélation, les Écritures, les miracles, les pro- éties sont celles des déistes anglais et des philosophes s contemporains. Sur tous ces points, l'auteur de *Émile* n'est qu'un écho, et partage les erreurs de son mps. Il en a les idées comme les mœurs [2].

Après Voltaire, Montesquieu et Rousseau, le person- ge le plus important parmi les incrédules du XVIII^e^ cle fut Denis Diderot [3]. Montesquieu et Rousseau aient des soldats indépendants dans la guerre entre- ise contre la révélation. Diderot, fils d'un coutelier Langres (1713-1784) [4], fut comme un des ministres

Ce fut surtout par son *Contrat social* et par ses idées politiques Rousseau fit du mal à la société et à la religion. D'après lui, ien n'est plus contraire » que le Christianisme « à l'esprit social. » Une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hom- s, etc. » La philosophie avait tellement perverti l'esprit public XVIII^e^ siècle que de si grossières erreurs furent acceptées les ux fermés. *Œuvres*, t. I, p. 696, 697.

La comtesse de Boufflers, qui avoue, à sa honte, qu'elle lui avait du un culte, le qualifie d' « animal immonde, » après avoir lu es infames mémoires de Rousseau intitulés *Confessions*. » *Lettre Gustave III*, du 1^er^ mai 1782, publiée par Geffroy, *Gustave III et cour de France*, 2 in-8°, Paris, 1867, t. I, p. 402. La comtesse de ufflers était l'amie commune de Rousseau et de Hume, et c'est e qui avait recommandé à ce dernier le citoyen de Genève. On t comment Rousseau répondit mal à l'hospitalité de Hume.

Sur Diderot, voir P. Janet, *Les maîtres de la pensée moderne*, 333-361 ; Damiron, *Mémoire sur Diderot*, dans les *Séances et ravaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. XXI, 52, p. 9-40, 97-133, 237-363.

Voir, Figure 40, le portrait de Diderot, d'après le frontispice s : *Œuvres de Denis Diderot, publiées sur les manuscrits de l'au-* r. par Jacques-André Naigeon. A Paris, chez Desray et Deter- le An VII-1798. — *J-B. Greuze del. C. S. Gaucher incid.*

de Voltaire, mais un de ces ministres qui ont leurs idées et leur politique personnelle et qui ne négligent rien pour les faire triompher. Ainsi qu'il arrive fréquemment aux chefs de parti, le patriarche de l'incrédulité avait trop de succès. Il aurait voulu parfois s'arrêter en route. Alors on n'avait aucune envie de lui obéir. Un jour vint où il fut dépassé; on le jugea trop timide; il ne parut plus que comme un arriéré, qui gardait encore au fond de son âme le préjugé de Dieu[1]. Le scepticisme et l'impiété avaient fait de tels progrès à Paris qu'ils étaient devenus l'incrédulité complète. On ne se contenta plus de railler la religion, la morale et l'Écriture, on railla Dieu lui-même. L'athéisme eut ses apôtres. Le chef de cette croisade sacrilège, ce fut Diderot. Il représenta la seconde période du XVIII^e^ siècle, le passage du déisme à la négation de la divinité. Non seulement il composa de nombreux écrits et de toute sorte pour propager ses idées, mais les philosophes ne publièrent rien où il n'eût mis la main, comme le *Système de la nature*, le *Code de la nature*, toute la

[1] H. Walpole, dans sa *Correspondance*, nouv. édit., 3 in-8°, Londres, 1837, t. II, p. 313, écrit de Paris à Gray, le 19 novembre 1765 : « Leur doctrine avouée (des philosophes) est l'athéisme; vous ne sauriez croire avec quelle effronterie... Voltaire lui-même ne les satisfait plus. Une de leurs dames prosélytes me disait de lui : *Il est bigot, c'est un déiste.* » Ces derniers mots sont en français dans Walpole. Du reste, « Voltaire lui-même, le grand prédicateur du déisme, en prose et en vers, finit par mettre en problème tout ce qu'il avoit si longtemps affirmé. Voyez les Lettres de Memmius (t. VI, p. 74, édit. Didot), et d'autres écrits de sa vieillesse. » La Harpe, dans les *Instructions pour un pécheur*, Dijon, 1820, p. 227.

bliothèque polémique du baron d'Holbach, les chapi-es les plus hardis d'Helvétius, l'*Histoire philosophique* Raynal, la *Correspondance* de Grimm. Après Vol-ire et Rousseau, quoiqu'il fût loin d'avoir leur talent, derot est donc celui qui a combattu avec le plus ardeur la religion révélée.

Diderot marque le dernier degré de la marche de la phi-sophie française au XVIII^e^ siècle. En effet, c'est lui qui fut véritable centre, l'âme, non seulement de l'*Encyclopédie,* ais encore du *Système de la nature* et de plusieurs autres vrages écrits dans le même esprit. Il a beaucoup plus agi secret qu'ouvertement; il était infiniment supérieur à ltaire et à Rousseau, en ce qu'il était plus libre qu'eux de ute vanité d'auteur, et qu'il était uniquement occupé d'at-ndre le but qu'il avait en vue. Ce qui l'animait, c'était e haine vraiment fanatique, non seulement contre le Chris-nisme, mais encore contre toute espèce de religion. L'o-nion favorite de cette secte est que la religion n'est qu'un as de superstitions grossières, qu'elle n'est que le pro-it accidentel de la crainte, inspirée par les révolutions de nature, dont la terre porte encore les traces si visibles, aux tes d'une race d'hommes à moitié désorganisés. Dans sieurs de leurs ouvrages, ces philosophes n'ont pas honte prononcer le nom d'athéisme, et ils disent ouvertement e pour que l'espèce humaine devienne réellement heu-se, il faut que l'athéisme soit érigé en système générale-nt dominant[1].

[1] Schlegel, *Histoire de la littérature ancienne et moderne,* duct. W. Duckett, 1829, t. II, p. 234-235.

La littérature anglaise inspira tout d'abord Diderot. Il y prit ses premières vues encyclopédiques, ses idées nouvelles en critique et en philosophie. Ce qu'il lui demanda avant tout, ce fut l'irréligion. Il traduisit d'abord le traité de Shaftesbury, *Sur le mérite et la vertu*[1]. Puis, il publia sous le voile de l'anonyme un recueil plus hardi de *Pensées philosophiques* (1746)[2]. Il y est encore déiste, mais il déclare une guerre assez ouverte aux miracles[3], au dogme et à la morale[4]. Il alla plus loin dans sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) ; il y descend jusqu'à l'athéisme. Elle le fi

[1] *Essai sur le mérite et la vertu, traduit de l'anglais de milord Shaftesbury*, 1745. Avant la publication de cet écrit, Diderot avait fait paraître quelques autres traductions d'ouvrages anglais. L'*Essai sur le mérite* est une traduction libre, avec des notes qui lui appartiennent en propre.

[2] *Les Pensées philosophiques*, lors de leur apparition, furent attribuées à Voltaire. Le parlement les condamna au fer. On les réimprima sous le titre d'*Etrennes des esprits forts*. Boudier de Villemer en fit une réfutation à laquelle il donna aussi le titre de *Pensées philosophiques*, 4 vol., nouvelle édition, Liège, 1789.

[3] Pensée XLI, (*Œuvres*, Amsterdam, 1782, t. II, p. 33. Dans l'Addition aux *Pensées*, 1770 (*Œuvres*, édit. Brière, t. I, 1812, in-8°), l'auteur est devenu beaucoup plus hardi. Il dit en toutes lettres, p. 248 : « Prouver l'Évangile par un miracle, c'est prouver une absurdité par une chose contre nature. » Et p 247 : « Le dieu des chrétiens est un père qui fait grand cas de ses pommes et fort peu de ses enfants, etc. » *Pensées* XXI et XVI.

[4] Un fait caractéristique montre quels progrès avait faits dès lors l'impiété. En 1748, François-Vincent Toussaint, né à Paris vers 1715, mort à Berlin en 1772, à 57 ans, publia son livre des *Mœurs* in-12. Le Parlement jugea l'ouvrage assez mauvais pour le faire brûler publiquement par la main du bourreau, et il est, en effet, réellement condamnable, mais la secte philosophique le jugea très réservé et donna à l'auteur le surnom de capucin.

nfermer à Vincennes. L'aveugle de Sanderson qu'il fait arler objecte contre l'existence de Dieu : « Vous me itez des prodiges que je n'entends point..., si vous oulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le assiez toucher[1]. » Il soutient aussi que « la morale des veugles est fort différente de la nôtre, » et que « celle l'un sourd différerait encore de celle d'un aveugle. »

Désormais Diderot ne cessa plus de faire la guerre à Dieu et à la révélation, dans sa *Réfutation de Maupertuis*, dans ses *Pensées sur l'Interprétation de la nature* 1754), dans ses romans, plus dangereux que ses traités philosophiques, dans sa *Promenade du sceptique*, dans son *Rêve de d'Alembert*, exposé de ses idées rationalistes. *L'Interprétation de la nature* imitée de Bacon fut comme e *Novum organum* de l'athéisme au XVIII^e^ siècle. Elle était néanmoins fort peu claire, semblable en cela à la plupart des autres ouvrages de l'auteur[2]. L'obscurité de son langage était telle qu'on l'avait surnommé le « Lycophron de la philosophie, » par allusion à ce poète grec, disant de sa *Prophétie de Cassandre*, qu'il s'engageait à être pendu, s'il se rencontrait quelqu'un de capable d'expliquer son poème. Ce style ténébreux, sillonné de temps en temps de vives lueurs, fut néanmoins une des

[1] *Œuvres philosophiques*, Amsterdam, 1782, t. II, p. 48.

[2] Exemple : « La véritable manière de philosopher, dit-il, c'eût été d'appliquer l'entendement à l'entendement; l'entendement et l'expérience au sens ; le sens à la Nature ; la Nature à l'investigation des instruments ; les instruments à la recherche et à la perfection des arts qu'on jetterait au peuple pour lui apprendre à respecter la philosophie. » *Pensée XVIII*, *Œuvres*, 1782, t. II, p. 18.

causes du succès de Diderot. On prenait pour de la profondeur ce qui était inintelligible, et l'on était ébloui par les éclairs qui jaillissaient de ces sombres nuages. Cet incrédule joignait à une vive imagination un goût très prononcé pour les abstractions. Par un mélange bizarre, il était enthousiaste et terre à terre, il avait des illuminations subites et des moments d'aveuglement; ce matérialiste était épris de l'idéal, cet athée était passionné pour l'infini; il aurait pris volontiers la nature entière pour un être vivant, animé et pensant. C'était là tout à la fois sa force et sa faiblesse. Immoral à l'extrême[1], fanatique d'impiété, Voltaire appelait le Christianisme l'infâme, lui appelle les chrétiens « atroces[2], » et écrit ces deux vers :

> Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre
> Au défaut d'un cordon pour étrangler les rois [3].

L'œuvre qui contribua le plus à la réputation de Diderot, parmi les philosophes, ce fut l'*Encyclopédie*[4], cette lourde machine de guerre, destinée à accabler sous son poids la religion révélée. Il en conçut le projet avec son

[1] Sur l'immoralité *otahitienne* de Diderot, «, capable de faire dresser les cheveux, » voir Taine, *L'ancien régime*, 9e édit., 1880, p. 285. Cf. p. 337-338, 378-379.

[2] *Pensées phil., addition,* pensée LVIII, *Œuvres*, édit. Brière, t. II, p. 255.

[3] *Les Eleutéromanes, Œuvres,* Paris, 1798, t. XV, p. 495. Naigeon cherche en vain à justifier ces deux vers, p. 489, note.

[4] *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers,* par une société de gens de lettres, mis en ordre par Diderot et quant à la partie mathématique par d'Alembert. 17 volumes in-folio de texte et 11 volumes de planches.

ni d'Alembert et, malgré tous les obstacles qui se essèrent sur sa route, il le réalisa et le mena jus-'au bout[1]. Il en rédigea lui-même neuf cent quatre-ngt-dix articles. Ce fut entre les mains des incrédules puissant engin de perversion. Les défauts de l'ou-age étaient palpables. Diderot lui-même avouait que était « un gouffre où des espèces de chiffonniers jetè-nt pêle-mêle une infinité de choses mal vues, mal di-rées, bonnes, mauvaises, incertaines et toujours in-hérentes. » Mais qu'importe? La foi de plusieurs som-ait dans ce gouffre. C'est tout ce qu'on voulait. Le epticisme, le matérialisme, l'athéisme s'y étalent quel-uefois, plus souvent s'y cachent ou s'y déguisent et n'en nt que plus dangereux. L'abbé Bergier s'était chargé la partie théologique; on répandit dans les autres rties les erreurs qu'on ne pouvait glisser dans celle-; on attaqua la révélation et l'Écriture à propos d'his-ire, de géographie et même de grammaire et de géo-étrie[2]. A mesure que les volumes se multiplièrent, mpiété se donna plus libre carrière. Il est difficile de re tout le mal que fit l'*Encyclopédie*. Diderot se vante avoir dans ce recueil « l'univers pour école et le genre umain pour pupille[3]. » Un dictionnaire rempli d'er-

[1] Le *Prospectus de l'Encyclopédie*, rédigé par Diderot, est de 5[e]. Les deux premiers volumes de l'*Encyclopédie* parurent en 51, le 17[e] et dernier volume du texte en 1765, le 11[e] et dernier ume de planches en 1772. Dès 1757 elle avait quatre mille sous-pteurs.

[2] *Journal historique et littéraire*, 15 avril 1785, t. CLXX, p. 575-4 (B. N., L 2[c] 62[A]).

[3] Voir Villemain, *Tabl. de la litt. au XVIII[e] siècle*, t. III, p. 190.

reurs est l'instrument de propagande le plus pernicieux. Tout le monde le consulte, les demi-savants vont y puiser sans cesse, et comme la plupart sont incapables d'y discerner le vrai du faux, le poison s'insinue insensiblement dans l'âme et y fait à la longue les plus funestes ravages. Aussi bientôt l'incrédulité ne connut-elle plus de frein, à tel point qu'elle scandalisait les étrangers les moins prudes. Horace Walpole écrivait de France, en 1765 : « J'ai dîné aujourd'hui avec une douzaine de savants, et quoique tous les domestiques fussent là pour nous servir, la conversation a été beaucoup plus libre, même sur l'Ancien Testament, que je ne l'aurais souffert à ma propre table en Angleterre, n'y eût-il eu pour l'écouter qu'un valet de pied[1]. »

La réputation de Diderot, presque oubliée dans la première partie de notre siècle, tend à revivre de nos jours[2] et il se trouve des admirateurs pour louer ses talents et ses mérites philosophiques[3]. Tous ces éloges ne pourront lui enlever ses défauts. M. Taine en fait avec justice le premier de cette génération d'esprits « où l'équilibre mental n'est plus exact. Diderot, dit Voltaire, est *un four trop chaud qui brûle tout ce qu'il cuit* ou plutôt, c'est un volcan en éruption qui, pendant quarante ans, dégorge les idées de tout ordre et de

[1] *Correspondance*, Londres, 1837, t. II, p. 293-294.

[2] Cf. P. Janet, *Les Maîtres de la pensée moderne*, in-8°, Paris 1883, p. 333 et suiv.

[3] Ce fougueux incrédule faisait, dit-on, élever sa fille, qu'il aimait beaucoup, dans des principes religieux. Voltaire lui en fait un reproche, Lettre à Damilaville, 30 janvier 1767, *Œuvres*, t. XII p. 742. Il y appelle Diderot Toupla.

oute espèce, bouillonnantes et mêlées, métaux précieux, cories grossières, boues fétides; le torrent continu se éverse à l'aventure, selon les accidents du terrain, ais toujours avec l'éclat rouge et les fumées âcres l'une lave ardente. Il ne possède pas ses idées, mais es idées le possèdent; il les subit... Tout déborde chez ui, hors du cratère trop plein, sans choix, par la remière fissure ou crevasse qui se rencontre..., en lar- es coulées qui roulent aveuglément sur le versant le lus escarpé du siècle. Non seulement il descend ainsi usqu'au fond de la doctrine antireligieuse et antisociale, vec toute la raideur de la logique et du paradoxe, lus impétueusement et plus bruyamment que d'Hol- ach lui-même, mais encore il tombe et s'étale dans le ourbier du siècle qui est la gravelure, et dans la grande rnière du siècle qui est la déclamation. Dans ses rands romans, il développe longuement l'équivoque ale ou la scène lubrique. La crudité chez lui n'est point tténuée par la malice ou recouverte par l'élégance. Il 'est ni fin ni piquant... Vous voyez en lui un plébéien... ue les mœurs du temps ont introduit dans un souper e viveurs à la mode. Il y prend le dé de la conversa- ion, conduit l'orgie, et par contagion, par gageure, dit lui seul plus d'ordures et plus de « gueulées » que tous es convives[1]. »

L'auxiliaire principal de Diderot dans la publication

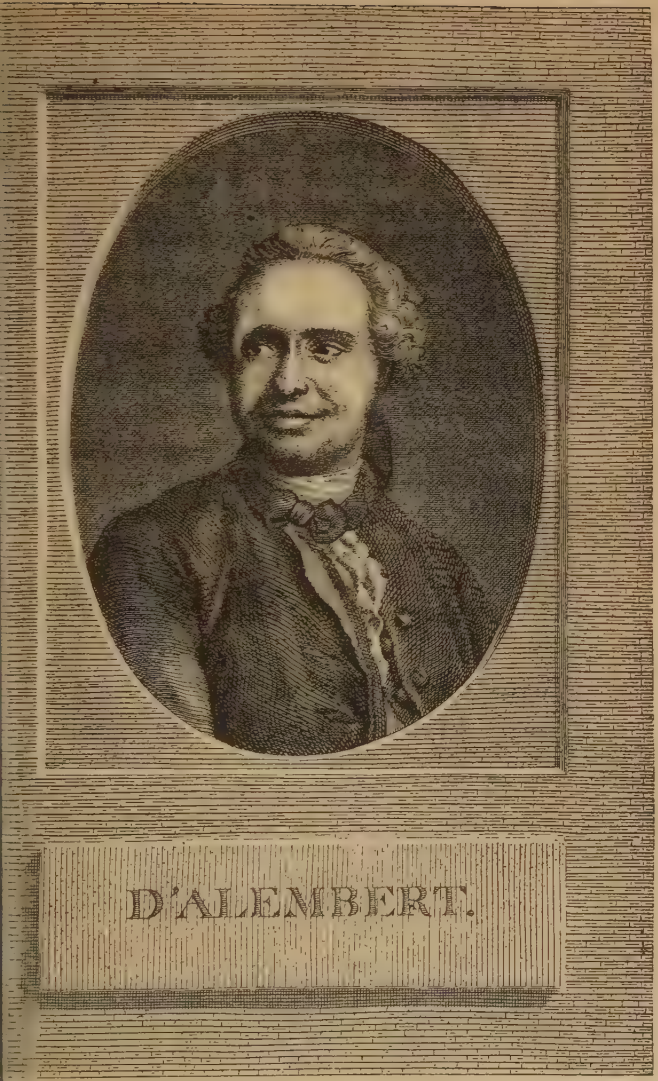
[1] H. Taine, *L'ancien régime*, 9e édit., 1880, p. 348-349. Pour la bibliographie sur Diderot, voir ses *Œuvres complètes*, édit. Garnier, 20 in-8°, Paris, 1875-1877, t. XX, p. 141-146.

de l'*Encyclopédie* fut Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783), fils naturel du chevalier Destouches et de M^me^ de Tencin [1]. D'Alembert est le savant de la secte philosophique. Il eut de la valeur comme mathématicien et comme géomètre. Sa liaison avec Voltaire commença vers 1745 et il s'établit entre l'un et l'autre une correspondance très suivie. D'Alembert fut spécialement chargé de la partie scientifique de l'*Encyclopédie* [2]. Il publia en 1759 des *Éléments de philosophie*, dans lesquels il se montra moins agressif que plusieurs autres incrédules de son temps, mais où il fit profession ouverte de scepticisme en religion et en métaphysique [3]. A la mort du patriarche de Ferney, « il usurpa, dit Grimm, la souveraineté de l'illustre Église dont Voltaire avait été le chef et le soutien, » c'est-à-dire qu'il se mit à la tête du parti des incrédules. Par caractère, il n'avait ni la hardiesse ni l'emportement de celui à qui il succédait; dans sa correspondance, il se peint lui-même comme un homme « qui donne des soufflets en faisant semblant de faire des révérences; » cependant s'il était modéré en

[1] Voir, Figure 41, le portrait de d'Alembert, reproduction de la gravure de N.-F. Maviez, 1788, d'après le tableau de de la Tour.

[2] D'Alembert a écrit le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, le morceau le mieux réussi qui soit sorti de sa plume. Il travailla à l'*Encyclopédie* jusqu'en 1759, où le privilège qui avait été accordé à l'ouvrage fut retiré. Diderot resta dès lors seul chargé de la direction. — Cf. Damiron, *Mémoire sur d'Alembert*, dans les *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XXVII, 1854, p. 65-127, 227-282.

[3] Les œuvres philosophiques et littéraires de d'Alembert ont été publiées par Bastien, 18 in-8°, Paris, 1805, et dans une meilleure édition (compacte), par Bossange, 5 in-8°, Paris, 1821.



41. — Jean Le Rond d'Alembert.

parence, ses attaques contre le Christianisme n'en aient pas au fond moins violentes, et ses lettres à Voltaire montrent quels étaient ses vrais sentiments : il applaudit aux sarcasmes du grand moqueur et il s'évertue à lui fournir des moyens pour ruiner la révélation.

Autour de d'Alembert et de Diderot se groupe tout un essaim d'impies qui, avec moins de talent, ont souvent plus d'audace. Un grand nombre sont soufflés par eux et ne sont en quelque sorte que leur écho, l'abbé de Prades, Raynal[1], d'Holbach, Lamettrie et bien d'autres. L'abbé de Prades (1720-1782) avait écrit sous leur inspiration une thèse qu'il soutint en Sorbonne en 1751. Elle fit beaucoup de bruit, parce qu'elle fut comme le premier coup de clairon dans la guerre ouverte contre le Christianisme. Jusque-là on ne l'avait attaqué que clandestinement, à mots couverts. Cette thèse fut le signal des hostilités déclarées. Le porte-voix des philosophes osait avancer que « Moïse est le plus hardi des historiens » et que les « miracles de Jésus-Christ ressemblaient à ceux d'Esculape[2]. » Faire soutenir leurs idées par un prêtre, sous les voûtes de la vieille Sorbonne, était pour les philosophes une bonne fortune. Diderot écrivit lui-même la troisième partie de l'*Apologie* de l'abbé de Prades, destinée à soutenir cette thèse scandaleuse.

[1] Sur Raynal, voir le remarquable article de Durozoir, dans la *Biographie universelle* de Michaud, t. XXXVII, 1824, p. 168-183.

[2] Voir Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 327. L'abbé de Prades se retracta le 6 avril 1754, sur les conseils de l'évêque de Breslau.

Une fois le premier coup de feu tiré, la mêlée s'engage. C'est une vraie saturnale d'infamies et de blasphèmes. Les productions impies se multiplient et foisonnent. On dirait un égout engorgé dont le trop plein déborde et empeste l'air. Damilaville, ce « gobe-mouches de la philosophie, » comme l'appelait d'Holbach, publie, sous le nom de Boulanger, *Le Christianisme dévoilé ou Examen des effets de la religion chrétienne* (1767), ouvrage que Voltaire lui-même, correspondant et ami de l'auteur, appelait « l'impiété dévoilée[1]. » De tous côtés, on voit « se produire avec une déplorable profusion les vieilles doctrines d'athéisme, de matérialisme, d'intérêt personnel, que les Grecs et les Romains avaient jugées contemporaines de toutes les époques d'affaiblissement social[2]. » L'*Esprit* d'Helvétius est du plat matérialisme, le *Système de la nature* (1770) du baron d'Holbach est, d'après le mot de Voltaire, « exécrable en morale[3]. » Tous ces ennemis de la religion et de la morale sont en même

[1] C'est ce que Voltaire avait écrit sur le titre de son exemplaire, comme le rapporte Marguerit (qui possédait cet exemplaire annoté de la main du patriarche de Ferney), dans la *Biographie universelle*, 1855, t. x, p. 74. Beaucoup de critiques ont attribué à tort au baron d'Holbach *Le Christianisme dévoilé*. Cet ouvrage fut imprimé à Nancy, quoique le titre porte le nom de Londres.

[2] Villemain, *Tableau de la litt. au XVIII^e siècle*, t. III, p. 188.

[3] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Dieu*, sect. IV, t. VII, p. 427. Cf. t. II, p. 655. Outre le *Système de la nature*, d'Holbach publia beaucoup d'autres écrits irréligieux, *De l'imposture sacerdotale*, 1767; *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul*, 1770; *Histoire critique de Jésus-Christ*, 1770, avec l'épigraphe : *Ecce homo*, etc. Il traduisit aussi plusieurs ouvrages de Collins, de Toland et d'autres incrédules anglais.

mps des ennemis des Écritures et de Jésus-Christ, ils vilipendent dans leurs œuvres.

On peut voir par Helvétius, dit Schlegel, quels furent les sultats que cette philosophie produisit sur la vie[1]; car, rsque cet écrivain présenta l'égoïsme, la vanité et les jouis-nces des sens comme les seuls ressorts, comme la seule ose réelle dans la vie, et comme le seul but raisonnable un homme éclairé, on se borna à dire qu'il avait deviné secret général de l'univers[2]. Suivant la doctrine d'Helvé-s, ce n'était point l'esprit qui différenciait l'homme des imaux, car tout est matière suivant lui[3], mais les mains les doigts; avantage que le singe partage évidemment à elques égards avec l'homme. A cette époque, quelques ilosophes commencèrent même à douter réellement de tte différence entre l'homme et le singe[4].

[1] La Révolution seule put ouvrir les yeux à plusieurs. « Lorsqu'en 88, disait La Harpe, je repoussais ici (au Lycée) les sophismes Helvétius par les mêmes arguments, cette démonstration, quoi-elle parût sensible, ne produisit pas cependant la même impres-n qu'aujourd'hui (5 avril 1797). C'est qu'on n'y voyait encore que erreurs de spéculation qu'on croyait assez indifférentes; mais uis que ce qui semblait un jeu d'esprit est devenu, selon l'ex-ession heureuse d'un orateur étranger (Burke), une *doctrine ar-e*, on a senti toute la perfide subtilité de cette espèce de poison, rès les déchirements et les convulsions qui en ont été les effets. » *cée*, Dijon, 1820, t. I, p. CXXX-CXXXI.

[2] C'est Mme du Deffant qui fit cet éloge de l'ouvrage d'Helvétius.

[3] On fit courir, au moment de la publication du livre de l'*Esprit*, sieurs couplets, où l'on disait entre autres choses :

Admirez tous cet auteur-là,
Qui de l'Esprit intitula
Un livre qui n'est que matière,
Laire, lanlaire, etc.

[4] *Hist. de la litt.*, trad. Duckett, t. II, p. 232-233.

Ainsi toutes ces attaques contre la révélation, si elles avaient triomphé, auraient rabaissé l'homme au-dessous même du paganisme, au niveau de la brute. Les excès de la Révolution et les crimes de la Terreur, dont la responsabilité première remonte aux philosophes qui les avaient inconsciemment préparés, montrent en traits de sang quelles sont les conséquences de ces théories rationalistes qui suppriment le surnaturel. En dégradant l'homme, on introduit dans la société les mœurs et les habitudes des bêtes : c'est la guerre du fort contre le faible, la violence et l'oppression, le règne de Fouquier-Tinville et du bourreau. Si l'homme n'est plus religieux, ce qui lui reste en plus des animaux ne sert qu'à le rendre plus méchant et plus nuisible.

Le déisme anglais finit par les rêveries de l'auteur de l'*Ecce Homo*[1]; le philosophisme français finit par les rêveries de l'auteur de l'*Origine de tous les cultes*. Cet ouvrage, dans le principe, devait faire partie de l'*Encyclopédie méthodique*, où il aurait été à sa place. Les circonstances le firent publier à part, et il eut pour parrain le club des Cordeliers, qui en demanda et en surveilla l'impression, en pleine Terreur (1794). L'auteur offrit son livre à la Convention et l'assemblée lui accorda une mention honorable. C'était justice[2]. Personne ne lui reconnaît plus aujourd'hui de valeur criti-

[1] Voir plus haut, p. 188.

[2] Voir la notice sur Dupuis, en tête de l'*Abrégé de tous les cultes*, 4e édit., in-12, Paris, 1822, p. 14. Pour l'époque de l'impression, voir *Origine de tous les cultes*, 3 in-4°, Paris, 1794, t. III, note *i*, p. 355.

e, mais il n'en a pas moins une importance réelle dans istoire de la guerre des incrédules contre les Saintes ritures, non seulement à cause de l'accueil et du suc- s extraordinaire que lui fit l'impiété, mais aussi parce 'il inaugure un nouveau genre d'attaques contre la ble et la révélation, celui de l'explication de la reli- on chrétienne par des mythes solaires et naturels. auteur de cet ouvrage, Charles-François Dupuis 742-1809), en prit la première idée dans le poème de nnus, *Les Dionysiaques,* destinées à chanter les ex- oits de Dionysos ou Bacchus. Dupuis analyse longue- ent les quarante-huit chants du poète grec, et il cherche l'origine des signes par lesquels on figure le diaque[1]. Frappé de la forme bizarre de ces signes, quelle ne correspond pas actuellement à la configura- n véritable des constellations qu'ils représentent, il ppose que ce tableau du ciel, pour les douze mois de nnée, doit correspondre à l'état de la terre et aux avaux de l'agriculture, dans le pays où ces signes ont é inventés et à l'époque où on les a employés pour la emière fois. Partant de cette idée, il croit reconnaître ue l'Égypte est le lieu d'origine des douze signes du diaque et pense qu'ils figuraient l'état du ciel, tel que voyaient les habitants des bords du Nil, il y a quinze seize mille ans. Voilà la première et la principale base système mythologique de Dupuis[2]. Son hypothèse

[1] *Origine de tous les cultes*, 1794, t. II, p. 27-94.

[2] Dupuis s'imagina l'avoir irréfutablement établi et avoir ainsi nversé à jamais, en 1806, la chronologie biblique par son *Mémoire r le zodiaque de Denderah*. Ce mémoire fit grand bruit et amena

est en contradiction avec la chronologie biblique, que personne encore n'avait songé à attaquer sérieusement; mais dans l'esprit de son auteur, elle a bien d'autres conséquences; elle peut expliquer, en particulier, l'origine de la plupart des divinités du paganisme[1].

Dupuis exposa pour la première fois ses idées dans divers articles du *Journal des Savants,* qui parurent de 1777 à 1781 et furent réunis ensuite en corps d'ouvrage, sous le titre de *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la Fable par l'astronomie*[2]. D'après lui, la simple théorie des levers et des couchers du soleil et des étoiles, représentés dans les planisphères sous la figure d'hommes et d'animaux, est l'origine de toutes les fables, de toutes les aventures merveilleuses et chimériques qui remplissent les *Métamorphoses* d'Ovide et les recueils mythologiques. Quelques-unes de ses explications de détail sont plausibles et peuvent être acceptées comme vraies; l'erreur de son système est dans son exagération et dans l'application

la publication d'une multitude de brochures. L'auteur (*Zodiaque de Dendra* (sic), à la suite de l'*Abrégé de l'origine de tous les cultes*, 4e édit., 1822, p. 570) date ce monument de l'an 1468 avant J.-C. or, il est postérieur à notre ère et du temps des empereurs romains. Voir *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes-rendus*, 1877, p. 394; Letronne, *Œuvres choisies*, IIe série, t. I, p. 435.

[1] Dupuis se considère comme l'inventeur de cette explication, mais elle est bien plus ancienne que lui. Elle se trouve déjà, par exemple, dans Macrobe, qui lui a donné d'assez longs développements dans ses *Saturnales*.

[2] Ce Mémoire fut publié aussi séparément, in-4°, 1781. Bailly l'a réfuté dans son *Histoire de l'astronomie*, t. V.

trée qu'il en fait à toutes les religions, sans en excep-
la religion chrétienne. Son grand ouvrage de l'*Ori-
e de tous les cultes ou la Religion universelle*[1], l'un
s écrits les plus violents, pour le fond et pour la
me, qu'aient publiés les philosophes, n'eut pas d'au-
but que de montrer dans le ciel l'origine de toutes
erreurs de la terre, la clef de tous les mystères de
ntiquité, l'explication de tous les arcanes de la su-
rstition, et en particulier de la superstition chrétienne.
dernier point était une des fins principales que se
pposait Dupuis :

Nous attachons d'autant plus d'importance à prouver que
cchus et Hercule ne sont que le dieu Soleil, adoré
ez tous les peuples sous un nom différent, *qu'il en résul-
a une conséquence infiniment précieuse*, savoir : qu'on écri-
autrefois l'histoire de la nature et de ses phénomènes,
nme on écrivit depuis celle des hommes, et que le soleil
tout fut le principal héros de ces romans merveilleux,
lesquels la postérité ignorante a été grossièrement
mpée. Si le lecteur reste bien convaincu de cette vérité,
*admettra sans peine notre explication de la légende so-
re, connue chez les chrétiens sous le nom de vie de Christ,
n'est qu'un des mille noms du dieu Soleil*, quelle que soit

Trois volumes in-4° et un Atlas, ou 12 volumes in-12, an III
94). Les deux éditions n'en forment en réalité qu'une seule, tirée
éremment. L'édition in-4° est à deux colonnes. Dupuis a fait
même un *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, in-8°, Paris, an
1798). Destutt de Tracy (1754-1836) a publié un autre Abrégé
méthodique. Le P. Brunet a exposé clairement les idées de
puis, dans le *Parallèle des religions*, 5 in-4°.

l'opinion de ses adorateurs sur son existence comme homme[1].

Ainsi l'auteur de l'*Origine de tous les cultes* ne dissimule pas son dessein. Il ne croit pas à la révélation, il ne croit qu'au culte de la nature. « Nous n'examinerons pas si la religion chrétienne est une religion révélée, dit-il; il n'y a plus que les sots qui croient aux idées révélées et aux revenants. » Il ne discutera pas non plus la prétention des chrétiens qui voient « en Christ un homme inspiré, un fils de Dieu, un Dieu lui-même, crucifié pour nos péchés : oui, c'est un dieu qu'il leur faut, un dieu qui ait mangé autrefois sur la terre et qu'on mange aujourd'hui[2]. » Voilà à quel langage s'abaisse Dupuis! Laissant donc de côté les croyances des chrétiens, il cherchera seulement à leur apprendre ce qu'ils adorent en réalité. Eh bien! « le héros des légendes connues sous le nom d'évangiles est le même héros qui a été chanté avec beaucoup plus de génie dans les poèmes sur Bacchus, sur Osiris, sur Hercule, sur Adonis, etc.[3]. » Le Christ est donc le dieu Soleil, objet du culte de tous les peuples. La secte qui l'adore est une secte mithriaque, qui a pris le nom de chrétienne. « De toutes les formes du culte rendu au Soleil, c'est avec

[1] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, 4e édit., in-12, Paris 1822, p. 154. Nous citerons souvent l'*Abrégé*, de préférence à l'ouvrage complet, parce qu'il est plus net et plus catégorique.

[2] *Ibid.*, p. 281, 282. L'Eucharistie semble avoir particulièrement mis hors de lui l'auteur de l'*Origine de tous les cultes*. Ce qu'il en dit, p. 510-511, est incroyable.

[3] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 283.

e des Perses que la secte de Christ semble avoir plus ressemblance. C'est pourquoi nous nous attacherons s développer et à en faire saisir les rapports avec la gion chrétienne, qui semble être une branche de la gion de Zoroastre[1]. » Le Christ est le même qu'Ho-, fils de l'Isis égyptienne; il est aussi le même que hra, nom que les Perses donnaient au dieu Soleil[2]. » st le Soleil, puisqu'il est appelé le réparateur :

e réparateur est l'être physique, qui doit rétablir le dére physique..., le Soleil, qui au printemps rend au jour empire sur les ténèbres qu'avait étendues sur la terre le pent d'automne. C'est lui qui revêt nos campagnes des ements, dont les froids de l'hiver les avaient dépouillées... ist... a tous les caractères que la mysticité et l'astrologie naient au Dieu Soleil, et cela dans les deux époques ncipales de sa vie, savoir son Incarnation et sa Résur-ion, les deux grands mystères proposés à la croyance peuples. Inexplicables dans toute autre théorie que la re, ils reçoivent ici un sens clair et... naturel[3]... L'in-nation de Christ n'est devenue nécessaire que parce qu'il ait réparer le mal introduit dans l'univers par le serpent séduisit la première femme et le premier homme... Le introduit dans le monde est l'hiver. Quel en sera le ré-ateur? Le dieu du printemps, ou le soleil dans son pas-e sous le signe de l'agneau, dont le Christ des chrétiens nd les formes, car il est l'agneau qui répare les mal-rs du monde, et c'est sous cet emblème qu'il est repré-

1. *Origine de tous les cultes*, 1794, t. III, ch. II, p. 41.
2. *Ibid.*, t. I, p. 153; t. III, p. 42.
3. *Origine de tous les cultes*, t. II, ch. II, p. 37-38.

senté dans les monuments des premiers chrétiens... Lorsque l'astre du jour, atteignant la balance et le serpent céleste ou les signes d'automne, passe dans l'autre hémisphère, alors il livre par sa retraite nos régions aux rigueurs de l'hiver, aux vents impétueux et à tous les ravages que le génie malfaisant des ténèbres exerce dans le monde. Il ne reste plus à l'homme d'espoir que dans le retour du soleil au signe printanier ou à l'agneau, premier des signes. Voilà le réparateur qu'il attend [1].

Christ est donc le Soleil. Il est aussi Mithra, nom du soleil chez les Perses. Dupuis prétend prouver cette identité de la manière suivante :

Mithra et Christ naissaient le même jour (au solstice d'hiver, le 25 décembre), et ce jour était celui de la naissance du soleil. On disait de Mithra qu'il était le même Dieu que le soleil; et de Christ, qu'il était la lumière qui éclaire tout homme qui vient au monde. On faisait naître Mithra dans une grotte, Bacchus et Jupiter dans un antre, et Christ dans une étable. C'est un parallèle qu'a fait saint Justin lui-même. Ce fut, dit-on, dans une grotte que Christ reposait lorsque les mages vinrent l'adorer. Mais qu'étaient les mages? Les adorateurs de Mithra ou du soleil. Quels présents apportent-ils au Dieu naissant? Trois sortes de présents consacrés au soleil par le culte des Arabes, des Chaldéens et des autres Orientaux... Quel nom donnent les prophètes à Christ? Celui d'Orient. L'Orient, disent-ils, est son nom. C'est à l'orient, et non pas en Orient, qu'ils voient son image. En effet, la sphère des mages et des Chaldéens peignait, dans les

[1] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 284, 289, 301.

cieux, un jeune enfant naissant, appelé Christ et Jésus ; il était placé dans les bras de la vierge céleste ou de la vierge des signes, celle-là même à qui Ératosthène donne le nom d'Isis, mère d'Horus. A quel point du ciel répondait cette vierge des sphères et son enfant? A l'heure de minuit, le 25 décembre, à l'instant même où l'on fait naître le dieu de l'année, le soleil nouveau ou Christ, au bord oriental, au point même où se levait le soleil du premier jour[1].

Dupuis continue ses rapprochements entre le Christ et le soleil, la vie du Christ et la course du soleil, pendant de longues pages, où il répète toujours les mêmes affirmations[2]. Il conclut enfin :

Après avoir, j'ose dire, démontré que l'incarnation de Christ est celle du soleil, que sa mort et sa résurrection ont également le soleil pour objet..., je viens à la grande question de savoir si Christ a existé oui ou non. Si dans cette question on entend demander si le Christ, objet du culte des chrétiens, est un être réel ou un être idéal, évidemment il est un être réel, puisque nous avons fait voir qu'il est le soleil. Rien, sans doute, de plus réel que l'astre qui éclaire tout homme venant au monde. Il a existé, il existe encore et il existera longtemps. Si l'on demande s'il a existé un homme charlatan ou philosophe, qui se dit être Christ, et qui ait établi sous ce nom les antiques mystères de Mithra, d'Adonis, etc., peu importe à notre travail qu'il ait existé ou non. Néanmoins nous croyons que non[3].

[1] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 505-506.
[2] Dans plusieurs de ces pages, on trouve des emprunts faits à Voltaire. Voir, en particulier, p. 314-316.
[3] *Ibid.*, p. 373.

Rien, en effet, ne garantit à Dupuis l'existence individuelle du Christ, ni le témoignage des chrétiens, ni le témoignage des païens[1]. Il n'a donc pas existé, autrement que dans la mythologie. Il en est de même de ses Apôtres. Ce sont les douze signes du zodiaque. Pierre est « le vieux Janus, avec ses clefs et sa barque, à la tête des douze divinités, des douze mois, dont les autels sont à ses pieds[2]. »

Dupuis explique l'Apocalypse comme il a expliqué les Évangiles. Il est le premier qui en ait trouvé le véritable sens. Bossuet et Newton n'y ont rien compris. « Tous deux partirent d'une hypothèse fausse, savoir que c'était un livre inspiré. Aujourd'hui qu'il est reconnu par tous les bons esprits qu'il n'y pas de livre inspiré[3], etc. » L'auteur de l'*Origine de tous les cultes* a découvert que l'Apocalypse est un ouvrage phrygien[4], exposant les mystères de la secte phrygienne, un « monument de l'initiation ancienne aux mystères du Soleil vainqueur, sous la forme d'agneau... Elle emprunte à chaque instant les formes monstrueuses des emblèmes astronomiques[5]. »

[1] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 374.

[2] *Ibid.*, p. 280.

[3] *Ibid.*, p. 532. Cf. *Origine de tous les cultes*, t. III, p. 187.

[4] *Origine de tous les cultes*, t. III, p. 226. — Voici le titre que Dupuis donne à cette partie de son travail, dans son grand ouvrage : *Examen d'un ouvrage phrygien contenant la doctrine apocalyptique des initiés aux mystères de la Lumière et du Soleil Équinoxial du Printemps, sous le symbole de l'Agneau ou d'Aries, premier des douze Signes* (*Origine de tous les cultes*, t. III, p. 185).

[5] *Ibid.*, t. III, p. 30.

Il devait venir un temps marqué par les destins, dit Théopompe, où Ahriman, après avoir amené la peste et la famine serait entièrement détruit. Alors la terre, sans inégalité, devait être le séjour d'hommes heureux, vivant sous la même loi, et revêtus de corps transparents; c'est là qu'ils devaient jouir d'un bonheur inaltérable sous l'empire d'Ormusd ou du dieu de la lumière. Qu'on lise l'Apocalypse, et l'on se convaincra que c'est l'idée théologique qui fait la base de tout cet ouvrage. Tous les détails mystérieux qui l'enveloppent ne sont que l'échafaudage de cet unique dogme, mis en action et comme en spectacle dans les sanctuaires des initiés aux mystères de la lumière ou d'Ormusd. Toute cette décoration théâtrale et merveilleuse est empruntée des images du ciel ou des constellations qui président aux révolutions du temps, et qui ornent le monde visible, des ruines duquel la baguette du prêtre va faire sortir le monde lumineux, dans lequel passeront les initiés, ou la terre sainte et la Jérusalem céleste [1].

Tel est le système de Dupuis sur l'origine de tous les cultes en général et de la religion chrétienne en particulier; telle est son interprétation des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. On le voit, ce n'est qu'une suite de rêveries, de rapprochements imaginaires; il est impossible de trouver d'autre nom pour le caractériser; et ces rêveries sont odieuses autant qu'impies.

La production la plus monstrueuse de ce système athée (du philosophisme) est cette explication mythologique du Christianisme, suivant laquelle le Christ, simple symbole

1 *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 533-534.

astronomique, n'a jamais existé en réalité, et qui fait correspondre les douze Apôtres aux douze signes du Zodiaque[1].

On a de la peine à comprendre qu'un savant ait exposé d'une manière sérieuse de pareilles imaginations. Pour penser et parler ainsi, il faut avoir l'esprit faussé. Mais s'il peut y avoir quelque chose de plus étonnant que ce système, c'est qu'il se soit rencontré des gens assez crédules pour l'accepter. Or il s'en est rencontré, et en grand nombre, Volney, entre autres[2]. L'œuvre de Dupuis eut du succès et, quoique mal composée, lourdement écrite, elle eut plusieurs éditions. On sentit même le besoin de la réfuter. Il y eut des réfutations sérieuses[3] et des réfutations plaisantes. Elle n'en méritait point d'autres que ces dernières. L'une d'elles est restée célèbre et a été souvent réimprimée, c'est celle de J.-B. Pérès, bibliothécaire de la ville d'Agen, *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé* (1827)[4]. L'auteur y prouve sa thèse avec plus d'esprit que Dupuis et

[1] F. Schlegel, *Hist. de la littér.*, 1829, t. II, p. 235.

[2] Dans les *Ruines* et ailleurs. Pour la réfutation de Volney, cf. [M]artin d[e] N[oirlieu], *Études d'un philosophe chrétien*, in-8°, Paris, 1823, p. 313-414.

[3] *La vérité et la sainteté du Christianisme vengées contre les blasphèmes et les folles erreurs d'un livre intitulé : Origine de tous les cultes*, par l'auteur de l'*Apologie de la Religion* (B. Lambert, dominicain, dont le nom de famille était De la Plaigne), in-8°, Paris, 1796. Voir (J.-B. Fabry), *Le Spectateur français au XIXe siècle ou Variétés morales et littéraires*, 12 in-8°, Paris, 1805-1812. Le t. X, 1810, p. 14-54, contient une analyse de l'ouvrage sus-indiqué.

[4] *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*, 10e édit., par Monod, in-32, Paris, 1864 (B. N., L 51 b, 4838 D).

non moins de solidité. Napoléon est le soleil, qui se lève à l'orient et va mourir au couchant; ses quatre frères sont les quatre saisons; ses douze maréchaux sont les douze signes du zodiaque; tous les traits de son histoire sont empruntés à la légende solaire.

Nous pouvons clore avec Dupuis l'histoire du philosophisme au XVIII^e^ siècle. Quoique le mot du comte de Maistre : « Le XVIII^e^ siècle n'est réellement fini que dans les almanachs, » soit vrai en un sens, le philosophisme est bien mort avec l'époque qui l'avait vu naître. Il a légué au nôtre une partie de son esprit et non la meilleure; mais nos incrédules ne sont pas seulement les héritiers de Voltaire, ils sont surtout les disciples des rationalistes d'outre-Rhin. Le maître actuel de l'incrédulité en France, M. Ernest Renan désavoue le patriarche de Ferney comme ancêtre[1]. Aujourd'hui, c'est au nom de la critique et de la science qu'on fait la guerre aux Écritures. Ce sont bien en réalité les idées des philosophes qu'on professe, mais elles ont fait le voyage d'Allemagne et c'est de là qu'elles nous reviennent démarquées, transformées et plus venimeuses sous leur appareil scientifique.

L'arbre a donc porté ses fruits. « Tout ce que je vois, écrivait Voltaire en 1764, jette les semences d'une ré-

[1] « Au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, la critique, arrêtée en France par l'esprit étroit des théologiens, ou égarée par l'inintelligence qui caractérise en histoire l'école de Voltaire, etc. » E. Renan, *Études d'hist. relig.*, 1857, p. 77. « Voltaire, si faible comme érudit, Voltaire, qui nous semble si dénué du sentiment de l'antiquité, à nous autres qui sommes initiés à une méthode meilleure..., [fait une] réponse mauvaise en soi..., réponse arriérée à une science arriérée. » *Id.*, *Les Apôtres*, 1866, p. LVII.

volution qui arrivera immanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion; et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux, ils verront de belles choses[1]. » Le bonheur de ces jeunes gens consista à périr sur la guillotine. Cette sanglante métamorphose d'un âge d'or décevant en Terreur ouvrit les yeux à bien des aveugles. Trente ans après la date de la lettre de Voltaire, que nous venons de rapporter, en 1794, l'un de ses plus fervents admirateurs, celui que le patriarche de Ferney appelait « son fils[2], » La Harpe était enfermé en prison avec bien d'autres victimes. « Il eut beau chercher des consolations dans cette philosophie qu'il avait tant prônée, il n'y trouvait qu'un vide affreux. Abandonné, privé de tout, même de livres, il tombait dans l'abattement,... quand une personne pieuse avec laquelle il eut le bonheur de faire connaissance dans sa prison, chercha à le consoler... Cette vertueuse personne n'avait à lui offrir (pour le distraire) que le seul livre qu'elle eût à sa disposition, et ce livre ne convenait guère à un vétéran de la philosophie du siècle; c'était la Bible. Cependant La Harpe le prend et l'ouvre par désœuvrement. Il lit. Les premiers mots l'étonnent, la suite le confond, l'ensemble le transporte d'admiration.

[1] Lettre à Chauvelin du 2 avril 1764, *Œuvres*, t. XII, p. 461.

[2] Voir Peignot, *Recherches sur la vie et les ouvrages de M. de La Harpe*, en tête du *Lycée*, Dijon, 1820, t. I, p. XXXI. Sur l'admiration de La Harpe pour Voltaire, voir *ibid.*, t. II, p. 9, 44, etc.

Eh quoi, s'écrie-t-il, je ne connaissais pas ce livre ! il contient tout ce qui peut exciter la curiosité humaine, tout ce qui peut la satisfaire. C'est un chef-d'œuvre; jamais l'esprit de l'homme n'a pu concevoir ni s'exprimer ainsi; oui, ce livre est divin ! Et La Harpe est converti[1]. »

Si tous les incrédules d'alors ne lurent point l'Écriture comme La Harpe, ils furent du moins les témoins, quand ils ne furent pas les victimes, de ce « beau tapage » qu'avait prédit Voltaire, et cela suffit pour opérer leur conversion. La révolution était l'œuvre des philosophes. Leur triomphe fut leur perte. On vit trop clairement à la lueur des incendies où menaient leurs principes[2]. Jamais, depuis qu'elle avait été donnée au monde, l'Écriture n'avait été aussi indignement traitée, même par les païens; jamais, depuis que les Apôtres avaient prêché le Christianisme, la religion révélée n'avait subi tant d'outrages; jamais, depuis que le paganisme avait succombé sous le poids de ses hontes et de son immoralité

[1] *Ibid.*, p. CXVIII-CXIX.

[2] Voir dans A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, in-8°, Paris, 1856, l. III, le chapitre 1er intitulé : « Comment, vers le milieu du XVIIIe siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques du pays, et des effets qui en résultèrent, » p. 233-248. Voir aussi H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine, L'ancien régime*, 9e édit., in-8°, Paris, 1880, liv. III et IV, p. 221-361. Tous les philosophes n'étaient pas aussi aveuglés qu'on se l'imagine communément sur les conséquences prochaines de leurs principes. Dès 1771, L. S. Mercier, surnommé le « singe de Jean-Jacques, » traçait, dans *L'an deux mille quatre cent quarante*, le programme d'une religion et d'un culte semblables à ceux des Théophilanthropes et il intitulait son chapitre XVII : *Pas si éloigné qu'on le pense*. In-8°, Londres, 1771, p. 100 et suiv. (B. N., L 3c 38). Cf. Taine, *ibid.*, p. 326, 376.

mise à nu par les docteurs de l'Église, on n'avait osé aussi effrontément faire revivre ce qu'il y avait de plus ignominieux dans les mœurs païennes et nier avec Diderot les principes les plus fondamentaux et les plus clairs de la morale; jamais peut-être depuis qu'il existait des hommes, personne n'avait eu l'audace ou plutôt la folie de saper les bases mêmes de l'ordre social en condamnant toute religion et tous les antiques liens de la société. Les déistes anglais, qui avaient d'abord inspiré les philosophes, ne couvraient point la révélation d'odieuses injures; ils conservaient ou affectaient de respecter la religion naturelle, ils n'avaient garde de porter la main sur l'ordre établi. Parmi les séides de Voltaire, au contraire, c'était à qui frapperait de plus grands coups et accumulerait plus de ruines. Diderot ne croit pas à la vertu; il déclare la chasteté inutile; la fidélité conjugale sans motif. O sainteté de l'Évangile! Combien de telles aberrations vous vengent de ceux qui vous insultent! Morelly, dans son *Code de la nature* (1755)[1], pose comme article premier : « Rien n'appartiendra singulièrement ni en propriété à personne[2]. » La raison en est celle-ci :

[1] *Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé et méconnu*, in-12, 1775. Ce livre fut attribué à Diderot et inséré dans l'édition des *Œuvres* de ce dernier publiée à Amsterdam, 5 in-8°, 1773. La Harpe le crut aussi de Diderot, et il l'a longuement réfuté dans sa *Philosophie du XVIII^e siècle*, 2 in-12, Dijon, 1821, t. II, p. 88 et suiv. C'est du *Code de la nature* que Babœuf tira ses principes révolutionnaires.

[2] *Code de la nature*, IV^e partie, *Lois fondamentales*, I, édit. de Villegardelle (réimpression complète), avec l'analyse [et l'éloge] du système social de Morelly, in-18, Paris, 1841, p. 152.

La propriété est « détestable. » En conséquence, celui qui tentera de la rétablir « sera enfermé pour toute sa vie comme fou furieux et ennemi de l'humanité[1]. » A l'âge de cinq ans, tous les enfants seront enlevés à leur famille et élevés en commun aux frais de l'État, d'une façon uniforme[2]. La Convention elle-même recula devant l'application de tels principes et ce n'est que plus tard qu'on devait les reprendre et les glorifier. Ils étaient d'ailleurs le fruit naturel des doctrines de Rousseau[3] et des encyclopédistes. Le plus grand ennemi de l'erreur, c'est l'erreur elle-même; elle devient

[1] *Ibid.*, *Lois pénales*, I, p. 175. Cf. Ire partie, p. 54.

[2] *Ibid.*, IVe partie, *Lois d'éducation*, IV, p. 170. On a trouvé un projet analogue dans les papiers de Saint-Just. H. Taine, *L'Ancien régime*, 9e édit., 1880, p. 325.

[3] Mallet du Pan écrivait en 1799 dans le *Mercure britannique* (*Du degré d'influence qu'a eu la philosophie française dans la Révolution*), t. II, p. 362-363 : « [Rousseau] a eu cent fois plus de lecteurs que Voltaire dans les conditions mitoyennes et inférieures... C'est lui seul qui a inoculé chez les François la doctrine de la souveraineté du peuple et de ses conséquences les plus extrêmes. J'ai entendu, en 1788, Marat lire et commenter le *Contrat social* dans les promenades publiques aux applaudissements d'un auditoire enthousiaste. J'aurais peine à citer un seul révolutionnaire qui ne fût transporté de ces théorèmes anarchiques et qui ne brûlât du désir de les réaliser. Ce *Contrat social*, qui dissout les sociétés, fut le Coran des discoureurs apprêtés de 1789, des Jacobins de 1790, des républicains de 1791 et des forcenés les plus atroces. » Lacretelle parle de même, *Dix ans d'épreuve pendant la révolution*, in-8°, Paris, 1842, p. 21-22. Voir d'autres preuves, H. Taine, *L'ancien régime*, 1880, p. 415.

Je règne sur des lieux ravagés par mes mains,

aurait pu s'écrier la philosophie, assise au milieu des ruines, dit Mallet du Pan, *loc. cit.*, p. 342.

victime de ses propres excès. Au commencement du XIX^e^ siècle, les attaques contre la révélation furent donc bien loin d'avoir parmi nous l'éclat et la violence qu'elles avaient eus pendant la seconde moitié du XVIII^e^ siècle; aucun livre impie, capable de faire sensation, ne parut en France pendant cette période. C'était sans doute en partie marasme, fatigue et dégoût, mais c'était aussi, pour une bonne part, réveil de l'esprit religieux, sous l'influence de la publication du *Génie du Christianisme* de Châteaubriand et des efforts des vrais chrétiens.

Cependant tandis que l'incrédulité sommeillait ou languissait en France, elle se développait en Allemagne, d'une manière effrayante. La philosophie avait porté son poison au delà du Rhin, sous la protection du roi de Prusse, Frédéric II, et elle y avait fait de grands ravages.

Frédéric II n'était pas seulement incrédule; il avait l'aversion du Christianisme et mettait son plaisir à lui faire du mal. Dès qu'il fut monté sur le trône, il s'entoura d'impies; c'est ainsi qu'il appela immédiatement à sa cour le marquis d'Argens (1704-1771), l'un des plus grossiers matérialistes de son siècle, le traducteur du discours de l'empereur Julien contre les chrétiens, l'auteur des *Lettres juives,* des *Lettres chinoises,* des *Lettres cabalistiques,* tout autant de pamphlets irréligieux[1]. Le roi philosophe aurait voulu avoir près de lui les princi-

[1] Ils sont imprimés dans les *Œuvres* du marquis d'Argens, 24 in-12, 1768. L'auteur se convertit à sa mort. Voir sur lui un *Mémoire* de Damiron, dans les *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques,* t. XXXV, 1856, p. 5-40, 243-291.

aux incrédules français. Quand la publication de l'ou-rage matérialiste de La Mettrie (1709-1751), l'*Homme nachine* (1748)[1], l'eut fait chasser de la Hollande, Frédéric II s'empressa de lui offrir un asile ; il le reçut vec beaucoup d'honneurs, le retint auprès de sa per-onne et fit enfin lui-même son éloge funèbre. L'abbé e Prades, après le scandale qu'il avait donné en Sor-onne, devint aussi son lecteur à Berlin (1752). Nous vons vu précédemment comment le monarque incré-ule avait également attiré chez lui son ami Voltaire et avait encouragé et excité dans son impiété. La capitale e la Prusse vit aussi dans ses murs Helvétius (1765), 'Alembert et même l'abbé Raynal.

Les résultats de l'apostolat royal en faveur de l'in-rédulité ne se firent pas attendre. L'impiété fut bientôt la mode. Avant l'avènement de Frédéric II, le déisme nglais travaillait déjà les esprits, le philosophisme cheva l'œuvre de perversion. Un savant allemand de ette époque, Laukhard, nous a raconté lui-même l'effet ue produisait dans sa patrie la lecture des œuvres de oltaire :

Je n'appris de Voltaire qu'à railler, car d'autres livres, en articulier celui de Tindal, m'avaient déjà mis en état d'ap-récier sainement, selon ma manière de voir les choses, les ogmes et la religion de l'Église[2]. Assurément j'ai goûté un aisir infini à lire le poète français qui fait peut-être plus e mal à la religion des prêtres avec son esprit tantôt fin,

[1] Leyde, 1748.
[2] Voir plus haut, p. 194-195.

tantôt grossier, que tous les livres des déistes anglais et allemands ensemble. Les Anglais partent des principes et ils cherchent à convaincre leurs lecteurs par des arguments philosophiques ; les Allemands suivent à peu près la même marche : ils font intervenir la philosophie ; de plus, ils réduisent tout à l'histoire et sont sûrs par là que leurs lecteurs ne comprennent leurs œuvres savantes qu'autant qu'ils sont savants eux-mêmes. Le déiste français, au contraire, jette en passant quelques raisons superficielles, il glisse sur le fond même de la question et puis il plaisante sur le tout, comme s'il avait démontré complètement ses affirmations. Je sais bien que cela ne persuade pas, mais des milliers de lecteurs se tiennent pour convaincus et honorent le philosophe de tous leurs applaudissements. C'est ainsi qu'il a été possible à Voltaire de recruter tant de prosélytes à l'incrédulité. Il n'écrivait pas pour les savants : ceux-ci, pensait-il, s'ils sont sages, peuvent chercher ailleurs les moyens de redresser leurs idées. Il écrivait pour les ignorants, les femmes, les princes et les commis : c'est à eux que les écailles devaient tomber des yeux. Si tel était le but de Voltaire, il a bien pris les moyens de l'atteindre... Les écrits de Voltaire sont dans toutes les mains[1].

Voici les maux qui en résultèrent :

« M. Schultz, ministre à Gilsdorf, près de Berlin, chéri de ses paroissiens, a pendant dix ans prêché le matérialisme » (écrivait un diplomate français[2]). Le haut clergé luthérien était ouvertement rationaliste. La prédication, dans

[1] *Leben*, Th. I, p. 268 ; Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 35-36.

[2] Custine le fils, 1er avril 1792.

s grandes villes, se réduisait à la morale, à l'humanité, sentiment. Un conseiller supérieur de consistoire, Spalng, déclarait qu'il fallait supprimer de l'enseignement ligieux les mystères et le surnaturel. Le fond de leurs oyances se ramenait au déisme anglais, traduit et comenté par l'auteur du *Dictionnaire philosophique :* « C'est oltaire en rabat et en robe de pasteur, » écrivait Forster. usieurs suivaient le maître jusqu'au bout, égayant leurs rmons par des sarcasmes[1]. Frédéric les laissait dire, ourvu qu'ils louassent le roi et enseignassent l'obéissance x sujets. Tout était calcul de sa part; il y joignait la forterie du libertinage et le cynisme de l'impiété... Le scepcisme du roi gagna les sujets, qui le traduisirent en actes. était le ton du bel air, tout le monde le prit à Berlin et se nduisit en conséquence. Le levain de licence et de sencalité, qui gâte toute la littérature du siècle, fermenta ns obstacle dans ces âmes encore grossières... (La dépration) s'étala en un lourd dévergondage. Les employés, s gentilshommes, les femmes se nourrissaient de d'Holbach de La Mettrie, prenant au sérieux leurs doctrines et les pliquant à la lettre... Tel nous apparaît Berlin au temps Frédéric[2].

Après la France, ce fut donc surtout l'Allemagne qui, ivant l'exemple du roi de Prusse, subit l'influence s philosophes. Frédéric II encouragea, patronna et ppagea l'incrédulité. Il est difficile d'apprécier à sa ste mesure le mal que causa l'impiété de ce prince.

M. Philippson, *Geschichte des preussischen Staatswesens*, 2 8 Leipzig, 1880-1882, t. I, ch. I, p. 48.
Albert Sorel, *La décadence de la Prusse après Frédéric II*, s la *Revue des deux mondes*, 15 janvier 1883, p. 292-293.

Dans son royaume, avec sa main de fer, il lui eût été facile d'étouffer dans son germe l'irréligion naissante. Loin de là, il la choya, l'éleva et la fit grandir. Si l'Allemagne recueille un jour les fruits amers de l'incrédulité, si, après avoir semé le vent, elle récolte les tempêtes[1], le premier coupable à qui remontera la responsabilité de ces bouleversements et de ces désastres, ce sera celui à qui elle a donné le titre de Frédéric le Grand.

Nous devons maintenant étudier, dans le livre quatrième, le progrès du rationalisme dans le pays où il a atteint son plus grand développement, c'est-à-dire en Allemagne.

[1] Ce qui a sauvé jusqu'ici l'Allemagne, c'est que l'incrédulité n'a été répandue que parmi les professeurs, les savants et les ministres protestants. Ce que disait Mirabeau en 1787 est encore vrai en grande partie : « C'est un préjugé généralement répandu en Allemagne que les provinces prussiennes sont remplies d'athées. La vérité est que, s'il s'y rencontre des libres-penseurs, le peuple y est aussi attaché à la religion que dans les contrées les plus dévotes, et qu'on y compte même un grand nombre de fanatiques » (Dans A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, in-8°, Paris, 1856, p. 250). Malheur à l'empire allemand, le jour où l'irréligion pénétrera dans les masses! Il verra se renouveler alors les mêmes scènes que l'esprit d'impiété produisit en France en 1792.

LIVRE QUATRIÈME.

LE RATIONALISME BIBLIQUE EN ALLEMAGNE.

CHAPITRE I.

COMMENCEMENTS DU RATIONALISME BIBLIQUE.

La lumière que le protestantisme se vantait d'avoir
portée au monde devait s'éteindre dans les ténèbres
l'incrédulité. Du temps de Luther, le peuple même
luait avec enthousiasme l'ère éclatante qui, croyait-il,
mmençait à poindre :

Wacht auf, es nahent gen dem tag!...
Die rotbrünstige morgenret...

Debout, voici venir le jour...
Salut, ardente, immense aurore!

antait le poète cordonnier de Nuremberg, Hans Sachs[1].
commencement de ce siècle encore, Werner, dans

Deutsche Dichter des XVI Jahrhunderts, in-8°, t. v, Leipzig,
70, p. 10.

son drame de *Luther,* veut rendre sensible aux spectateurs la révolution opérée par le protestantisme. A mesure que le moine de Wittemberg prêche dans l'église, au milieu de la nuit, contre les anciennes erreurs, et annonce qu'elles sont près de disparaître, les cierges s'éteignent par degrés et font place au jour qui perce à travers les vitraux de la cathédrale gothique[1]. Werner comprit lui-même plus tard que ce qu'il avait pris pour une aurore était un incendie, qui avait ravagé le monde et les intelligences; il se convertit et devint prêtre catholique; il vit que la soi-disant Réforme menait peu à peu ses sectateurs au rationalisme.

Trois éléments divers se combinèrent ensemble pour produire le rationalisme en Allemagne : le déisme anglais, le philosophisme français et le wolfianisme. Nous avons déjà vu comment les écrits des Collins, des Tindal, des Voltaire, des Rousseau avaient été accueillis et lus en Allemagne; nous avons dit aussi comment la philosophie de Wolf leur avait préparé le terrain. Il nous reste maintenant, après avoir signalé les éléments étrangers, à étudier en détail les éléments indigènes et à rechercher quelles ont été les origines allemandes du rationalisme.

Après la commotion violente produite par Luther et les autres hérésiarques du XVI^e^ siècle, il y avait eu un temps de détente et comme de marasme. On put croire un instant que les germes d'incrédulité que la Réforme

[1] Frd. L. Z. Werner, *Theater*, 6 in-12, Vienne, 1813-1818, t. III, *Martin Luther*, act. V, scène III, p. 280. Cf. De Staël, *De l'Allemagne*, 2^e^ partie, ch. XXIV, édit. de 1869, p. 322.

ecélait dans son sein seraient étouffés et n'arriveraient amais à éclosion. Mais il ne devait pas en être toujours insi. Si la terre n'était pas encore prête pour faire lever artout la semence, il y avait comme des coins ou des eplis de terrain où elle produisait de temps en temps uelques fruits. Le rationalisme se manifestait çà et là omme à l'état sporadique. Ce furent les exagérations u piétisme qui produisirent le contre-courant du ratio- alisme. Il s'accrut insensiblement et sans qu'on y prît arde; dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, il tait déjà devenu redoutable. Voici la marche qu'il avait uivie :

Son premier pas fut de chercher à établir que tous les ogmes chrétiens peuvent être démontrés par la raison t sont, par conséquent, tout à fait rationnels. Par une ente glissante et rapide, il arriva bientôt à ne vouloir lus admettre comme vérités chrétiennes que celles que raison pouvait comprendre. Tous les mystères se ouvèrent ainsi exclus de la religion avec les dogmes ui s'y rattachent et le Christianisme se réduisit peu à eu à n'être qu'une doctrine morale.

Il semble que l'Écriture aurait dû être sacrifiée sans erci avec tout le reste, cependant il n'en fut rien. Les ées protestantes l'avaient tellement identifiée avec le hristianisme lui-même qu'on ne pouvait penser à la lan- r par-dessus bord; on se contenta de la défigurer et de hercher à la rendre en quelque sorte rationaliste elle- ême.

Hic liber est, in quo sua quærit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua,

disait un professeur de Bâle, Samuel Warenfels († 1740)[1]. Par des procédés violents d'interprétation, on en fit disparaître tout ce qui paraissait incompatible avec la pure raison, c'est-à-dire les miracles et les prophéties.

Le développement du rationalisme amena dans l'église protestante le développement parallèle du « supranaturalisme, » qui fit revivre les premières théories protestantes et insista particulièrement sur la nécessité et la réalité historique de la révélation surnaturelle, sur la divinité de l'Écriture, source pure et permanente de la doctrine chrétienne.

Naturalisme et supranaturalisme entrèrent bientôt en guerre et de la violence du choc résulta un éloignement plus grand. Nous voyons un exemple remarquable de la réaction produite dans le sens rationaliste par le piétisme dans la personne de Hermann von der Hardt (1660-1746), professeur d'exégèse et de langues orientales à l'université de Helmstädt. Esprit singulier et bizarre, il avait été imbu d'abord d'idées piétistes par ses relations avec Spener et Sandhagen, puis il s'était porté à l'extrémité opposée et était tombé peu à peu dans le rationalisme. Ce personnage, assez peu connu aujourd'hui comme exégète, mérite d'être étudié. Il fit exception à son époque, mais ce sont les exceptions de ce genre qui préparent insensiblement les révolutions d'idées et habituent les esprits à accepter l'erreur. En 1727, il fut destitué de sa chaire à cause des opinions

[1] *Dissert. var. argum.*, t. II, p. 390; G. Franck, *Geschichte der prot. Theol.*, t. II, p. 256.

étérodoxes qu'il avait professées dans ses ouvrages et
n particulier dans ses *Ænigmata prisci orbis* (1723). On
condamna à une amende de cent thalers. A la suite de
tte sentence, il brûla huit in-folio manuscrits, où il
vait consigné ses réflexions sur l'Écriture, et en envoya
s cendres avec l'argent au gouvernement[1]. Sa vie est
leine de traits de ce genre. Un de ses contemporains,
einmann, disait de lui qu'il était « tellement ami d'in-
ovations, qu'il n'y avait à peu près rien dans la répu-
lique des lettres qu'il n'eût bouleversé; » et le célè-
re orientaliste Ch.-B. Michaelis, qui était professeur
omme lui à Helmstädt, le jugeait en disant qu'il avait
eaucoup d' « ingenium, » mais très peu de « judicium[2]. »
a laissé une multitude d'ouvrages. Ceux qui lui atti-
èrent le plus de contradictions sont ses *Ænigmata prisci*
rbis, les *Ephemerides philologicæ* et le *Tomus primus*
n Jobum[3]. Tous ses écrits sont remplis de choses dispa-
ates et traitent ordinairement des sujets autres que ceux
u'annonce le titre. Ce qui en fait l'intérêt au point de

[1] G. Franck, *Geschichte der protestantischen Theologie*, t. II, p. 229. Voir P. Schackert, Herzog's *Real-Encyclopädie*, 2e édit., t. VI, p. 4-; A. Tholuck, *Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts*, 2 in-8°, Halle, 1854, t. II, p. 59-60.

[2] P. Schackert, *loc. cit.*, p. 5.

[3] *Ænigmata prisci orbis : Jonas in luce in historia Manassis et ...iæ; Ænigmata Græcorum et Latinorum ex caligine; Apocalypsis ... tenebris*, in-f°, Helmstädt, 1723; *Ephemerides philologicæ, quibus difficiliora quædam loca Pentateuchi ad Hebraicorum fontium ...norem explicata, cum notis et epistolis pro uberiore commentatione*, Helmstädt, 1693, 1696 et 1703; *Tomus primus in Jobum, ... riam populi Israelis in Assyriaco exilio, Samaria eversa et ...o extincto, tragœdiam sacram*, in-f°, Helmstädt, 1728.

vue historique, c'est qu'ils préparèrent les voies à l'avènement du rationalisme biblique en Allemagne.

Hermann von der Hardt est en effet un des pères de la critique négative. Il nia le caractère historique du livre de Job, sous prétexte qu'il est invraisemblable que le héros du poème ait pu avoir après son épreuve le même nombre de fils et de filles qu'auparavant. D'après lui l'authenticité d'une partie des écrits de l'Ancien Testament est douteuse. Il prétendit que Moïse ne pouvait être l'auteur du récit du déluge ni de la table généalogique. Il soutint de même que plusieurs des oracles contenus dans le livre du prophète Isaïe n'avaient été composés qu'à l'époque de la prise de Babylone par Cyrus. Dans son ouvrage sur Osée, il appliqua la méthode dont ses imitateurs, tels que Koppe et Eichhorn, ont tant abusé depuis et qui consiste à morceler les écrits bibliques en un nombre indéfini de fragments tant bien que mal cousus ensemble. D'après lui le livre d'Osée ne renferme pas moins de vingt-neuf discours qui ont été composés par des auteurs divers sous le règne de Jéroboam et de ses successeurs jusqu'au règne d'Ézéchias[1]. Il nia aussi l'antiquité du livre de Ruth et l'authenticité de plusieurs parties de Daniel. Il plaça enfin la composition de plusieurs psaumes à l'époque des Machabées[2].

Quant aux écrits dont il ne conteste point l'authen-

[1] *Hoseas historiæ et antiquitati redditus, libri XXIX pro nativa interpretandi virtute cum dissertationibus in Raschium*, in-4°, Helmstädt, 1712.

[2] G. Franck, *Geschichte der protestantischen Theologie*, t. II, p. 232.

ticité et l'unité, Hermann von der Hardt explique les faits qu'ils racontent comme autant de symboles ou de mythes, toutes les fois que ces faits ne cadrent point avec sa manière de concevoir les choses. En théorie, il avait adopté le principe d'une explication strictement historique et grammaticale[1]; dans la pratique, il n'eut point d'autre règle que l'arbitraire[2]. Les anciens, dit-il, avaient la coutume d'exprimer leurs idées sous forme de fables et de paraboles. La Bible ne fait point exception. « Ces vieux Orientaux ne pouvaient dépouiller leur génie héréditaire, parler, écrire selon notre manière à nous, hommes modernes de l'Occident qu'anime un esprit tout différent... Aussi ces antiques écrits des Hébreux... présentent-ils, dans leur nudité native, les choses vulgaires et communes; mais quant aux autres, ils les enveloppent de symboles, comme d'un ornement et d'un manteau d'apparat, pour les rendre plus dignes d'admiration... Il faut donc dépouiller leurs histoires de ce vêtement et de ces ornements d'emprunt, et faire ainsi apparaître, sous le symbole, la chair et le sang[3]. » Afin de justifier son

[1] Il a exposé ses principes dans *Grammaticæ exegeticæ fundamenta; Exegeseos universalis elementa*, in-8°, Helmstädt, 1691 et 1708.

[2] C'est ce qu'avouent ses admirateurs eux-mêmes : « Allgemein lässt man seine Freisinnigkeit, welche freilich besser Willkür zu nennen wäre, vom J. 1710, » dit A. G. Hoffmann, *Hardt*, dans Ersch et Grüber, *Encyklopädie*, IIte sect., IIter Theil, 1828, p. 393.

[3] H. von der Hardt, *De rebus Jonæ programma*, in-4°, Helmstädt, 1719, p. 7-8. Voir aussi son *Phasiana, stylo veterum mythologorum concinnatum ænigma*, in-12, Helmstädt, 1708.

procédé d'interprétation, le professeur d'Helmstädt énumère longuement tous les apologues, paraboles, visions contenus dans l'Ancien Testament, depuis la fable de Joatham aux habitants de Sichem, sur les arbres qui veulent élire un roi, jusqu'à l'allégorie du prophète Ézéchiel sur Ohola et Oholiba, sans oublier les paraboles de Notre-Seigneur dans l'Évangile[1].

C'est dans le but d'expliquer le prophète Jonas à sa guise que Hermann von der Hardt pose ces principes. L'histoire de ce prophète le préoccupa pendant toute sa vie et il tenta souvent de résoudre ce qu'il appelait « des énigmes profondes et des symboles abstrus[2], » mais sans pouvoir jamais se contenter lui-même, parce qu'il n'avait pas la simplicité de la foi. D'abord il avait cru que le poisson de Jonas était un dauphin qui l'avait porté sur son dos ; ce dauphin était le symbole de l'hospitalité reçue pendant trois jours par le prophète dans une maison amie[3]. Il plaçait alors la composition du livre sous le règne de Jéroboam II et il entendait par la ville de Ninive la ville de Samarie[4]; plus tard, il en recula la date jusqu'au temps de Manassé et de Jo-

[1] Jud., IX ; Ezech., XXIII ; Hardt, *De rebus Jonæ programma*, p. 7-33.

[2] H. von der Hardt, *De rebus Jonæ programma*, p. 36.

[3] *Jonas in carcharia.* Le *carcharias* est le dauphin. Voir Carpzov, *Introductio ad libros historicos Veteris Testamenti*, 3e édit., 3 in-4°, Leipzig, 1741, t. III, p. 350 et suiv. Cf. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Prophetæ minores*, t. II, Leipzig, 1813, p. 339-345 ; 363-364.

[4] H. von der Hardt, *Ænigmata Jonæ ex vetusto hebraicorum fontium stylo*, in-4°, Helmstädt, 1719, p. 6 (B. N., A 4686).

sias[1]. A l'en croire, le livre de Jonas n'est qu'une parabole[2]. Lorsque le texte dit que Jonas « s'enfuit, » au lieu d'obéir à Dieu, cela signifie qu'il se livre à des occupations profanes[3]. Il ne va pas à Joppé d'une manière réelle, mais d'une manière symbolique. C'est en vision qu'il voit un navire, qu'il s'embarque, qu'il est témoin de la tempête, qu'il est jeté à la mer. Le poisson qui l'engloutit, c'est l'Assyrie[4]. Les trois jours qu'il demeure dans le ventre du monstre indiquent la durée de la vision. La prédication de Jonas à Ninive, c'est la prédication aux habitants de Samarie. Elle dure trois jours, c'est-à-dire un temps indéfini. Jonas se retire ensuite sous une tente, qui est ombragée par un ricin. Cette plante est le symbole de Samarie. Le soleil qui la brûle et brûle le prophète, ce sont les armes des Assyriens, qui détruisent la capitale du royaume d'Israël[5].

On voit que, dès le commencement du XVIII[e] siècle, Hermann von der Hardt éprouve pour tout ce qui est miraculeux et surnaturel la même incrédulité et la même

[1] *Historia lumen fontium hebraicorum, in quæst. chron. de etate Jobi.* Cet écrit est reproduit dans le *Jonas in luce*, p. 496 et suiv.

[2] « Jonæ libelli visionibus constant divinis, symbola vehunt, parabolas continent et ænigmata sistunt. » *De rebus Jonæ programma*, p. 36.

[3] « *Fugere* est in civilibus negotiis se subducere, se subtrahere peri. » *Ænigmata Jonæ*, in-4°, 1719, p. 8.

[4] « *Absorbuit*, pro visionis spectaculo, *piscis ille grandis Jonam.* ro symbolo, in Assyriaco illo exilio gentem latituram, exitu neato, donec Deo eos liberare et patriæ reddere placeat. » *Ibid.*, p. 2 28, 29.

[5] *Ibid.*, p. 30, 31, 37, 44, 45.

répulsion que les rationalistes de nos jours. Il se mit l'imagination à la torture pendant sa vie entière, afin d'éliminer de l'histoire sainte tout ce qui est au-dessus des forces de la nature. Ce sont principalement ses explications naturelles de divers miracles qui sont demeurées célèbres. Il avait été en cela le précurseur d'Eichhorn et de Paulus, qui plus tard ont fait tant de bruit par leur manière de réduire à des faits naturels les prodiges les plus extraordinaires de l'Ancien et du Nouveau Testament. La colonne de feu et de nuée, qui guida les Israélites dans le désert, selon le récit de l'Exode, n'est aux yeux du professeur d'Helmstädt que le feu sacré du tabernacle; pendant le jour, l'encens qu'on y plaçait en abondance produisait une colonne de fumée; pendant la nuit, il s'en élevait une flamme qui attirait l'attention d'Israël. Quand la Genèse raconte que la femme de Loth fut changée en statue de sel[1], il faut entendre par là qu'un monument en asphalte fut élevé en mémoire de sa délivrance, après le désastre de Sodome[2]. Quand le Deutéronome[3] dit que les habits et les chaussures des Hébreux ne s'usèrent point dans la péninsule du Sinaï, c'est une manière de signifier que les étoffes nécessaires pour confectionner des vêtements ne leur firent jamais défaut[4]. Caïn et Abel représentent deux armées ennemies. Le déluge est une invasion de

[1] Gen., XIX, 26.

[2] *Ephemerides philologicæ*, Helmstädt, 1713, p. 64-76.

[3] Deut., XXIX, 5.

[4] A. G. Hoffmann, dans Ersch et Grüber, *Encyklopädie*, art. *Hardt*, II, 2, 1828, p. 394.

42. — Le XIXe siècle, d'après Hermann von der Hardt.

Scythes en Palestine[1]. L'ange qui lutte contre Jacob, c'est un envoyé d'Ésaü. L'histoire de Balaam et de son ânesse s'est passée dans un songe. Les renards de Samson deviennent des bottes de paille[2]. Quant à l'hébreu, il dérive du grec, ainsi que les autres langues sémitiques. Après avoir posé ce principe dans un de ses opuscules, il traduit en grec, à sa manière, le récit de la Tour de Babel et il fait ensuite un long commentaire pour prouver que c'est là l'histoire de la prise de Babylone par Cyrus. *Nâflâh Babel,* « Babel est tombée, » conclut-il en terminant[3].

Hermann von der Hardt, qui joignait volontiers des images et des illustrations à ses œuvres, a représenté comme prophétiquement le XIXe siècle sous l'emblème d'une femme fière et majestueuse. Elle est assise près d'un arbre. De la main droite elle caresse une brebis; de la gauche elle tient un rameau. Un enfant debout lui présente, d'un côté, une fleur; de l'autre côté est une ruche où foisonnent les abeilles. Le lait et le miel sont le symbole de la science de notre siècle[4].

[1] H. von der Hardt, *Historia diluvii Enoschi, Judæis; diluvii Annaci vel Henochi, exteris; belli scythici primi, rege Tanao, in Asiam et Palæstinam,* in-12, Helmstädt, 1726.

[2] G. Franck, *Geschichte der protestantischen Theologie*, t. II, p. 231-232.

[3] *Historia Regni Babylonici per Cyrum eversi,* in-12, Helmstädt, 1726, dans le recueil de la Bibliothèque nationale de H. von der Hardt, intitulé *Varia*, Z 2116 B, t. IV, p. 10-11, 37-152. Le volume IV est rempli d'opuscules destinés à prouver que l'hébreu dérive du grec.

[4] Figure 42. *Lumen græcum in analysi hebraica primo Geneseos libello*, in-12, Helmstädt, fig. XII, vis-à-vis de la p. 9, dans le t. IV de la même collection.

Non moins singulier ni moins bizarre que Hermann von der Hardt, Christian Thomasius (1655-1728) s'occupa moins directement que lui des Saintes Écritures, mais plus que lui il contribua à l'avènement du rationalisme en Allemagne[1]. De bonne heure, il se livra à l'étude de la jurisprudence, sous la direction de son père, et dans les écrits de Grotius et de Puffendorf. Les contradictions qu'il remarqua dans les ouvrages de ces savants jurisconsultes firent naître des doutes dans son esprit. Il en conclut qu'il ne devait pas se laisser conduire par un licol, c'est-à-dire par l'autorité, comme une bête de somme[2]. Foulant donc aux pieds les préjugés et les idées reçues, il prit la résolution de ne plus faire appel qu'aux lumières de sa propre raison. Il fut ainsi amené à rompre avec les idées courantes et en particulier avec les théories scolastiques, qu'on acceptait encore dans les universités protestantes. Dans ses *Institutions de jurisprudence divine*, qu'il publia en 1687-1688, il montra à quels excès le poussait son esprit paradoxal en soutenant que, dans l'état d'intégrité, toutes les actions sont indifférentes; d'après lui, le suicide, la polygamie, la fornication, l'inceste même ne sont défendus que par le droit positif[3]. Dans une publication périodique, à laquelle il donna le titre significatif

[1] Voir Luden, *Chr. Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt*, in-8°, Berlin, 1805.

[2] « Si pecudis instar capistro se, quo alii vellent, cæcum duci pateretur. » Brucker, *Hist. crit. philosophiæ*, t. IV, part. II, p. 451.

[3] *Institutiones jurisprudentiæ divinæ*. En 1713, il publia une dissertation *De concubinatu*, in-4°, Halle, où il soutint encore les mêmes erreurs.

de *Pensées libres, sérieuses et amusantes, conformes aux lois et à la raison, ou entretiens sur différents livres*[1], il donna carrière à sa causticité naturelle, et se fit des ennemis nombreux par ses traits satiriques et mordants contre les auteurs qu'il critiquait. Ils l'accusèrent de se moquer des dogmes de la religion et de ceux qui les prêchaient. Thomasius, afin de leur tenir tête, s'allia avec les piétistes. En 1690, il se retira à Halle, destinée à devenir le premier foyer du rationalisme en Allemagne, et il commença à y donner des leçons, quatre ans avant l'établissement de l'université, qu'il contribua beaucoup à fonder et à la tête de laquelle il fut placé. Peu à peu il se tourna vers les philosophes mystiques ou *théosophes,* pour s'en éloigner de nouveau plus tard. En 1696, il fit la guerre à la physique expérimentale et tâcha d'affaiblir l'autorité des expériences. En 1701, il publia une *Dissertation sur la magie et les sorciers* qui le fit accuser d'athéisme. Les écrits qu'il publia sont innombrables et favorisèrent le pyrrhonisme, le déisme et le rationalisme. Thomasius changea souvent d'opinion, selon les temps et les circonstances, tournant sa voile du côté où soufflait le vent de la popularité. Cette habileté peu loyale contribua beaucoup à accroître son influence. Il fut le premier professeur qui abandonna la langue latine dans son enseignement pour y substituer la langue vulgaire, usage devenu depuis

[1] *Freimüthige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmässige Gedanken über allerhand, oder Monats-Gespräche fürnehmlich über neue Bücher,* Halle, 1688-1690; réimprimé à Halle, 4 in-4°, 1723-1725.

général dans son pays; il fut également l'un des premiers à écrire ses livres en allemand; il fut enfin l'un des principaux défenseurs du système d'après lequel le souverain dispose à son gré de la religion, de ses institutions, de ses ministres, comme d'un *instrumentum regni,* utile au progrès de la civilisation et de la grandeur nationale.

Des hommes comme Thomasius et Hermann von der Hardt ne sont que l'avant-garde du rationalisme. Le rationalisme lui-même entre maintenant en scène avec l'école de Wolf.

CHAPITRE II.

WOLF ET SON ÉCOLE.

C'est de Christian Wolf que date en Allemagne l'époque des lumières, *Aufklärung*. Non seulement c'est à lui qu'on fait revenir l'honneur d'avoir « éclairé » l'Allemagne moderne, mais on lui attribue aussi l'invention du nom qui caractérise l'ère nouvelle, parce qu'il avait placé au frontispice de plusieurs de ses écrits un soleil radieux, dissipant par son éclat les nuages qui l'offusquent[1]. Ce soleil qui s'est levé en la personne de Wolf pour illuminer l'antique Germanie, c'est le rationalisme!

Il y a une disproportion considérable entre le personnage et l'œuvre à laquelle son nom est resté attaché. On a quelque peine à comprendre l'influence qu'exerça un homme de second ordre tel que Wolf. Talent médiocre, sec, pédant, sans souplesse et sans nuances, sans fougue et sans passion, sans couleur et sans vie, il n'avait rien de ce qu'il faut pour remuer les masses et les lancer sus à l'ennemi, comme l'avaient fait Luther et les chefs anabaptistes. Mais sa médiocrité même le mettait à l'unisson avec cette multitude d'esprits moyens

[1] M. Philippson, *Gesch. des Preuss. Staatswesens*, t. I, p. 35.

qui abondent dans les pays où la culture intellectuelle est en honneur, et ce fut là le principe de sa force et la cause de son succès. Il ne fit point la conquête du peuple, mais il gagna les étudiants, proie facile des novateurs. Il les séduisit par les grands mots de lumière, d'affranchissement et d'indépendance. Ces étudiants devinrent ministres du Saint Évangile, officiers, magistrats, bourgeois, et l'Allemagne se trouva ainsi wolfienne. Les disciples formèrent, dit Mirabeau, « ceux qui ont formé par leurs écrits le reste de l'Allemagne[1]. »

Christian Wolf était le fils d'un tanneur de Breslau. Il était né dans cette ville le 24 janvier 1679, il mourut à Halle le 9 avril 1754. Son éducation fut sévère. Ses parents l'avaient voué par vœu à la carrière ecclésiastique. Ils lui inspirèrent le dégoût des exercices religieux en lui en imposant à l'excès. Dans les classes supérieures du gymnase de Breslau, qu'il fréquentait, ses maîtres étaient divisés sur l'importance de la philosophie. L'un de ses professeurs, Gryphius, qui n'était pas sans talent, n'en parlait qu'avec mépris. Les autres au contraire la déclaraient indispensable et vantaient les écrits de Descartes, ainsi que la *Medicina mentis* ou traité de logique de Tschirnhausen. Le jeune Wolf aurait bien voulu lire les œuvres de Descartes, mais on ne les trouvait pas aisément à Breslau. Il lui fallut se contenter d'étudier la théologie protestante. La polémique était alors très vive en Silésie entre ses coreligionnaires et

[1] Mirabeau, *De la monarchie prussienne*, 5 in-8°, Londres, 1788, t. I, p. 79.

les catholiques. On avait dit à l'élève théologien que les mathématiques étaient d'une évidence incontestable. Il voyait qu'on était en désaccord sur les matières philosophiques et sur les matières religieuses; avec les illusions de son âge, il se demanda s'il ne serait pas possible de présenter les vérités chrétiennes de telle manière qu'elles obtinssent l'assentiment de tous. Sans s'apercevoir que la certitude des vérités mathématiques tenait à leur nature propre, il s'imagina que leur évidence résultait de la méthode, et là-dessus, il résolut, comme il nous l'apprend lui-même dans son autobiographie[1], d'étudier les sciences exactes, non pour elles-mêmes, mais *methodi gratia,* afin d'essayer de rendre la théologie également évidente pour tous. Il ne tarda pas à mettre son projet à exécution. A l'université d'Iéna, où il se rendit en 1699, il étudia tout ensemble Descartes, Tschirnhausen, la géométrie et la physique, et en 1702 il soutint une thèse, qui était le résumé et le fruit de son travail, sur la philosophie pratique mathématiquement démontrée[2].

Dans cette thèse, Wolf cherchait à donner à la preuve ontologique de l'existence de Dieu une forme mathématique qui lui valut les éloges de Leibniz. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) était alors le plus grand nom de l'Allemagne. Tout à la fois philosophe, théologien, jurisconsulte, philologue, mathématicien, physi-

[1] Christian Wolf's *eigene Lebensbeschreibung herausgegeben* von Wuttke, Leipzig, 1840.

[2] *Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta,* 1703.

cien, historien, il a laissé, dans les différentes branches des connaissances humaines, des traces durables de son génie. L'approbation d'un si grand homme était faite pour flatter le jeune docteur et il devint bientôt son disciple. En 1706, la protection de Leibniz fit nommer Wolf professeur de mathématiques à l'université de Halle. Trois ans après, en 1709, il commençait à enseigner la métaphysique, la logique et la morale. Ses cours furent d'abord peu fréquentés, mais son enseignement en langage simple, coulant, méthodique et émaillé d'anecdotes parfois fort triviales mais toujours intéressantes, lui attira peu à peu de nombreux élèves. En 1712, il publia un Manuel de philosophie où se dessinent déjà ses tendances rationalistes[1]. Peu lu au moment de son apparition, cet ouvrage fut ensuite recherché et commença à répandre la réputation de l'auteur hors du cercle étroit de l'université de Halle. Sept ans après la publication du Manuel, Wolf mit au jour ses *Pensées philosophiques sur Dieu,* sorte de théodicée qui est pour nous son principal ouvrage[2]. Le but de l'auteur est uniquement de vulgariser les idées de Leibniz, mais il les modifie profondément. Ce qu'il se propose, c'est de simplifier la religion, et afin d'atteindre ce but, il s'efforce d'en éliminer le surnaturel. D'après lui, il faut à Dieu moins de

[1] *Vernünftige Gedanken von der Kräften des menschlichen Verstandes und ihres richtigen Gebrauches in der Erkenntniss der Wahrheit,* Halle, 1712. Jean Deschamps traduisit cet ouvrage en français, en 1736, sous le titre de *Logique.*

[2] *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt,* Halle, 1719.

puissance pour produire des miracles que pour produire des événements naturels. Comme l'ont dit certains docteurs de l'Église, les miracles quotidiens de la nature sont plus grands que les faits prodigieux et extraordinaires. Dieu doit donc agir d'une manière constante et conforme à l'ordre des lois qu'il a établies. Il ne peut produire miraculeusement un phénomène qui pourrait se produire naturellement, parce que dans ce cas il agirait sans raison suffisante et dérogerait à sa perfection infinie. C'est là pour Wolf un critérium, un moyen infaillible de distinguer les vrais et les faux miracles. Toutes les fois que la nature suffit pour opérer l'effet qu'on attribue à un prodige, le prodige est faux.

Wolf raisonne sur la révélation comme sur le miracle. Une vérité soi-disant révélée ne peut être en contradiction avec la raison. Notre raison a le droit de la juger et de l'apprécier; si elle constate que ce qui est donné comme révélé est faux, il s'ensuit que la révélation est supposée et imaginaire. La révélation n'a d'ailleurs aucun motif de se produire, quand les vérités qu'elle est censée contenir ont pu être connues de l'homme par ses facultés naturelles.

L'application de ces principes au renversement des croyances chrétiennes touchant l'Ancien et le Nouveau Testament était facile. Le danger dont ils menaçaient la religion était patent. Les théologiens de Halle, témoins de l'enseignement de Wolf, s'en émurent. Leurs inquiétudes augmentèrent encore, quand, en 1720 et 1721, Wolf publia ses idées sur la morale[1]. C'était la mise en

[1] *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*

pratique de la séparation complète du surnaturel et de la raison. Le novateur y proclamait la morale indépendante. La corruption morale d'un athée ne provient point de son athéisme, mais de son ignorance des véritables lois du bien et du mal. La raison suffit à tout sans la foi[1]. Wolf cherche à le prouver, en prêchant une morale mesquine et bourgeoise, où l'on ne rencontre que des vertus terre à terre. L'économie est, à ses yeux, la vertu maîtresse. Les Chinois, qui n'ont ni religion révélée ni religion naturelle, sont l'idéal de ce philosophe.

Les éloges qu'il prodigua, en 1721, dans un discours solennel, à la sagesse pratique de Confucius[2], qu'il déclara supérieure à la morale chrétienne comme à toutes les autres morales, fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase. Les professeurs, ses confrères, jugèrent que c'était pousser le rationalisme au delà de toutes les bornes et que de tels excès ne pouvaient se tolérer davantage. La Faculté de théologie adressa au gouvernement une plainte officielle, dans laquelle elle accusait la philosophie de Wolf de dénaturer la notion du miracle et

zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle, 1720; *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und in Sonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit,* Halle, 1721.

[1] « Dans son zèle pédant de réformateur des mœurs, Wolf ne craint pas d'entrer dans les détails les plus minutieux. Il veut tout dériver des lois de la pensée, même les règles de la politesse sociale et les arrangements pratiques du ménage ; c'est ainsi qu'il consacre un chapitre étendu à l'organisation rationnelle des cabinets d'aisance. » F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne,* 3 in-8°, Paris, 1873, t. I, p. 26-27.

[2] *Oratio de Sinarum philosophia practica*, in-4°, 1726.

de favoriser l'irréligion et l'impiété. Elle finit par obtenir du roi Frédéric-Guillaume Ier (1723) la destitution et le bannissement du professeur incriminé[1]; celui-ci reçut l'ordre de quitter les états prussiens dans les quarante-huit heures, sous peine de la corde, comme enseignant des doctrines contraires à la révélation[2].

Laisser propager l'erreur sans pousser le cri d'alarme est difficile, impossible même au croyant; mais l'accomplissement de ce devoir a souvent le résultat fâcheux de grandir celui qu'on a été obligé de combattre. Wolf persécuté fut entouré aussitôt d'une auréole de gloire. Les petits princes allemands, jaloux du roi de Prusse, s'empressèrent de le protéger; il devint célèbre dans l'Europe entière et on ne l'appela plus que *Nova lux Germaniæ, professor generis humani.*

Un édit royal du 13 mai eut beau défendre aux laïques de Prusse, sous peine des galères, de lire les écrits athées, et aux professeurs, sous peine de destitution et d'une amende de cent ducats, d'enseigner la philosophie de Wolf; Valentin Löscher eut beau signaler dans ses *Nouvelles innocentes*[3] et dans ses douze

[1] Les amis de Wolf prétendirent qu'on n'avait arraché au roi cette condamnation qu'en lui persuadant que, d'après la doctrine de l'harmonie préétablie, enseignée par le professeur de Halle à la suite de Leibniz, la désertion de ses grenadiers, crime irrémissible aux yeux du monarque, ne pourrait être légitimement punie, parce que ses soldats étaient irresponsables.

[2] Voir Ed. Zeller, *Wolff's Vertreibung aus Halle, der Kampf des Pietismus mit der Philosophie*, dans ses *Vorträge und Abhandlungen*, 2e édit., t. I, Leipzig, 1875, p. 117-152.

[3] *Unschuldige Nachrichten*, publication périodique.

traités intitulés *Quo ruitis*[1]? les conséquences funestes du rationalisme; Wolf lui-même eut beau se couvrir de ridicule en ambitionnant de devenir le précepteur de l'Europe entière et en rédigeant à cette intention vingt-quatre épais volumes in-quarto, contenant l'exposition de son système, qu'il fit répandre en Italie, en Hollande, en France, en Hongrie, en Russie, en Pologne : rien n'y fit. Les jeunes gens étaient pour le novateur. Il devint le héros du jour. C'est à la fin de l'année 1723 qu'il avait été destitué; en 1738, on comptait déjà cent sept écrivains, théologiens, philosophes, médecins, jurisconsultes, qui avaient écrit dans le sens wolfien[2]. Plus on incriminait sa doctrine, plus on lui suscitait de sectateurs et d'adeptes qui l'étudiaient par esprit de curiosité ou d'opposition.

Un philologue publia une Grammaire hébraïque composée d'après la méthode de Wolf! Formey imagina de mettre à la portée des femmes mêmes la philosophie à la mode, et, dans ce but, il publia la *Belle Wolfienne*[3]. Malgré sa pédanterie, malgré ses citations latines et scolastiques, la savante Allemande, que l'auteur appelait Espérance, eut de nombreux lecteurs. « Formey ne

[1] *Quo ruitis? oder treuherzige Anrede eines bejahrten Lehrers an die den philosophischen Studien ergebene Jugend gegen die zur Herrschaft sich dringende neue Philosophie*, 1735-1739.

[2] Ludovici, *Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfischen Philosophie*, 3 in-8°, Leipzig, 1837-1838.

[3] Formey, *La belle Wolfienne ou Abrégé de la philosophie wolfienne*, 6 in-8°, La Haye, 1741-1753. Sur Formey, on peut voir Chr. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, 2 in-8°, Paris, 1850-1854, t. I, p. 361-396.

trouvant ni fleurs ni couleurs [pour colorer les sombres tableaux de la métaphysique] laissa [bien] en chemin la belle Wolfienne, et à partir du second volume, exposa tout uniment le reste de la doctrine, [mais l'élan était donné] et en dépouillant Wolf de son air de système et en lui prêtant un air naturel et aisé, (il) fraya à la monadologie l'accès du monde, et ne contribua pas peu à l'engouement universel dont elle fut bientôt l'objet en Allemagne et jusque dans les salons de Berlin[1]. »

Cet engouement fut sans bornes. On n'est pas peu surpris de le voir partagé par des hommes de talent, chez qui il ne s'explique que par les tendances antichrétiennes de la philosophie nouvelle. Voltaire écrivait : *Wolfio docente, Rege philosopho regnante, Athenas invisi*[2]. Goethe lui-même composait ces deux vers :

Gott sprach : Die Sonne sei, die Welt fiel in's Gesicht;
Gott sprach : Wolf sei, es ward in allen Seelen Licht.

Dieu dit : Que le soleil soit, et le monde apparut lumineux ;
Dieu dit : Que Wolf soit, et toutes les intelligences furent éclairées.

Il y eut des prédicateurs qui parlèrent dans les chaires évangéliques le langage wolfien et appelèrent le Christ « une entéléchie surnaturelle, une adorable mo-

[1] A. Sayous, *Le XVIII^e siècle à l'étranger*, 2 in-8°, Paris, 1861, t. II, p. 323.

[2] « Wolf enseignant, sous le règne du roi philosophe, j'ai visité Athènes. » Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. I, p. 24. Ce qui n'empêche pas que Voltaire avait consacré toute une lettre à Maupertuis, 10 août 1740, à se moquer de ce bavard germanique. » *Œuvres*, t. XI, p. 407.

nade[1]. » Une sorte de fanatique, Laurent Schmidt, le futur traducteur de Tindal, imagina même de *wolfianiser* la Bible en substituant à toutes les expressions figurées ou dogmatiques des Écritures des termes wolfiens. Il appelait cela faire une « traduction libre. » Il publia, sous le voile de l'anonyme, et malgré le conseil de Wolf, les cinq livres de Moïse[2], mais il ne put achever son œuvre; le scandale était trop grand; sa traduction fut condamnée au feu et lui-même incarcéré. Cette Bible wolfienne est connue sous le nom de Bible de Wertheim, du lieu de sa publication; elle est le premier symptôme de la diminution du respect des Livres Saints en Allemagne.

Cependant l'opinion publique, tout en blâmant la tentative de Laurent Schmidt, n'en demeurait pas moins favorable à Wolf. Ses partisans réussirent à gagner la cour même de Berlin. La maison du comte de Manteuffel, ancien ministre d'État, était depuis 1733 le centre de réunion des wolfiens. En 1736, le comte fonda une société d'*Aléthophiles* ou amis de la vérité[3], qui étendit ses ramifications dans toute l'Allemagne. On parvint enfin à persuader à Frédéric-Guillaume que le départ du philosophe de Halle avait été une perte pour le fisc, considération à laquelle le roi fut très sensible. Il fit

[1] Chr. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, t. I, p. 117.

[2] *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil (Die fünf Bücher Mosis). Nach einer freien Uebersetzung durch und durch mit Anmerkungen erläutert.* In-8°, Wertheim, 1735.

[3] Chr. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, t. I, p. 131.

alors offrir plusieurs chaires au professeur exilé. Celui-ci n'accepta point, mais, sur le conseil de Manteuffel, il exprima sa reconnaissance au souverain en lui dédiant le second volume de sa *Philosophie pratique*. Frédéric-Guillaume l'en récompensa en rendant obligatoire pour les étudiants l'étude de la logique de Wolf. Cependant la conquête la plus importante du philosophe fut celle du Prince royal, qui devait être Frédéric II. Suhm lui dédia une traduction française des œuvres de Wolf. Elle fut bien accueillie par le jeune incrédule, qui favorisait tout ce qui pouvait nuire à la religion. A peine fut-il monté sur le trône qu'il se hâta de rappeler à Halle, en 1740, l'admirateur de Confucius. Le retour du professeur banni dans la ville universitaire fut un triomphe. Les étudiants allèrent à cheval à sa rencontre; l'université en corps, sans excepter Lange qui avait été à la tête de ses ennemis, lui rendit visite; on le combla de toute sorte d'honneurs. Toutefois ce triomphe marqua la fin de ses succès. Celui qui avait semblé si grand dans la persécution parut diminué et amoindri dans la prospérité, ou plutôt il parut avec sa véritable taille. Quoiqu'il continuât à enseigner jusqu'à sa mort (1754), ce professeur, dont le nom était auparavant dans toutes les bouches, n'eut plus dans ses dernières années que de rares élèves; ses cours, jadis si fréquentés, devinrent déserts et il vit lui-même l'oubli se faire autour de son nom[1].

Malheureusement sa méthode lui survécut. Il avait

[1] Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne*, t. I, p. 21-38.

exagéré les droits de la raison, comme les piétistes avaient exagéré ceux du sentiment; il avait ainsi inauguré réellement le règne du rationalisme. Ses idées théologiques étaient toujours restées comme enveloppées d'un brouillard, mais ses disciples et ses successeurs devaient dissiper le brouillard et pousser peu à peu les principes rationalistes jusqu'à leurs dernières conséquences [1].

Le premier qui appliqua directement avec éclat la méthode de Wolf à la théologie fut Sigismond Jacob Baumgarten (1706-1757). Il devint professeur de théologie à Halle en 1730. Trois à quatre cents auditeurs se pressaient autour de sa chaire. Il leur enseignait la tolérance en matière doctrinale; il défendait les déistes et il appuyait encore ses enseignements sur l'Écriture, mais il passait sous silence les confessions de foi.

Son admirateur et son disciple Semler alla plus loin que lui et devint un des principaux fauteurs du rationalisme en Allemagne. Stäudlin écrivait en 1791 : « Les écrits dogmatiques de Semler me paraissent contenir de fait tous les germes du scepticisme théologique, quelles qu'aient pu être ses intentions [2]. »

Jean Salomon Semler, né à Saalfelden en 1725, mort à Halle en 1791, avait été élevé par ses parents dans le piétisme. Il devint plus tard, en suivant les leçons de Baumgarten, un admirateur de la philosophie de Wolf,

[1] Sur Wolf, voir *Vita, fata et scripta Chr. Wolfii*, in-8°, Leipzig et Breslau, 1739.

[2] Stäudlin, *Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion*, p. 342; Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 39.

mais comme il avait un esprit indépendant, ses attaches au wolfianisme furent plus superficielles que réelles. Cette doctrine lui servit comme d'un pavillon pour couvrir sa marchandise; au fond, on trouve de tout dans ses écrits, il a puisé un peu partout, et principalement en lui-même. Il dédaignait les philosophes français, il ne faisait cas que du « savant Bayle, » parmi les incrédules de notre nation; il le cite souvent et il en recommande la lecture comme une bonne préparation à la théologie! La littérature anglaise exerça aussi sur lui de l'influence. Les écrits qu'il publia sont au nombre de cent soixante-onze. On le considérait comme « le héros de la littérature théologique » de son temps. Cependant un seul de ses nombreux ouvrages a eu une seconde édition[1], ce qui s'explique sans peine par la confusion et l'obscurité qui y règnent et que son collègue et ami, B. Michaelis, lui reprochait avec raison. C'est un véritable chaos, où il n'y a ni style ni lumière. Ses cours, qu'il multipliait jusqu'à donner quatre ou cinq leçons par jour, eurent plus de succès que ses livres et contribuèrent beaucoup à sa réputation.

Semler nous a raconté sa vie. « J'étais d'un tempérament très sanguin, » dit-il[2]. Il fut en effet plein d'ardeur et inconstant, vaniteux, comme le sont fréquemment les hommes sanguins. Il étudiait avec passion, mais sans plan, sans suite, sans ordre, sans rien approfondir.

[1] Sa réfutation des Fragments de Wolfenbüttel. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 55, 45.

[2] Semler, *Lebens Beschreibung*, Th. I, p. 70.

C'était un *helluo librorum,* qui disait avec Logau : « Personne ne peut mesurer mon goût ; j'aime mieux sentir l'odeur que manger[1]. » De ses lecturesd isparates, il tirait des choses remarquables, mais ce n'étaient que des éclairs qui disparaissaient après avoir brillé un instant. Des convictions fortes auraient pu seules le fixer et lui faire suivre droit son chemin, par malheur il lui était resté de son éducation piétiste une indifférence caractéristique à l'égard des dogmes. D'après lui le cœur est seul le siège véritable de la religion et l'esprit est libre d'aller à la dérive. Cependant, comme il faut un symbole pour servir de point de ralliement aux fidèles, Semler consent à garder les formules conventionnelles, la lettre des confessions de foi, sinon les idées qu'elles expriment, afin d'éviter l'émiettement des communautés chrétiennes. Jusqu'à quel point une telle conduite est-elle loyale et honnête, il est malaisé de le dire. Semler sentait lui-même combien un tel procédé ressemblait à de l'hypocrisie ; afin de l'excuser il prétendait que pour arriver à purifier l'Église, il fallait se résigner à verser le vin nouveau dans de vieilles outres. Ainsi avec Semler l'idée chrétienne disparaît : il retient le nom, il supprime la chose.

Jésus s'appelle *Sôtêr*, le Sauveur de tous les hommes, seulement en vue de notre malheureux état présent. Qui s'applique cette doctrine du Christ et cherche à en tirer le meilleur parti dans ses rapports envers Dieu et envers les hommes, celui-là a la foi au Christ[2].

[1] Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 40.
[2] Semler, *Versuch einer freien theologischen Lehrart*, p. 159.

Tel est le fond de la doctrine de Semler. Beaucoup ont imité depuis, et ont prétendu garder le nom de chrétiens en renonçant à la doctrine de Jésus-Christ. C'est par là qu'il a fait école. Il a été de même le premier à soutenir d'autres opinions qui ont eu dans la suite de nombreux adhérents. Il appliqua la critique, entendue à sa façon, aux premiers siècles de l'Église et il contredit tout ce qu'on avait cru jusqu'alors. Pour lui, les martyrs sont des fanatiques; les évêques, des intrigants; les moines, des fous; seul l'hérétique Pélage, ce rationaliste des siècles primitifs de l'Église, trouva grâce devant lui, à cause sans doute de ses doctrines et de la haine presque farouche que le professeur de Halle avait vouée à saint Augustin, le marteau des pélagiens.

Dans le Christianisme, il prétend distinguer trois religions différentes : la religion sociale ou ecclésiastique, la religion individuelle ou subjective, et la religion historique ou biblique[1]; mais il n'explique pas ce qu'il entend par là. Sa distinction entre la doctrine biblique et la doctrine ecclésiastique a été très exploitée depuis; lui-même ne put parvenir à l'éclaircir, à cause de ses vacillations constantes entre le rationalisme pur et la religion établie[2]. Il voulait qu'on respectât l'autorité des livres symboliques, dont il avait publié une édition[3]; d'accord avec Göze, il combattit Lüdke de Berne, qui avait contesté leur caractère obligatoire; il ne

[1] *Historiæ ecclesiasticæ selecta capita*, 3 in-8°, Halle, 1767-1769.
[2] *Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre*, 1759.
[3] *Apparatus ad libros symbolicos ecclesiæ Lutheranæ*, Halle, 1775.

semblait pas se douter que les principes qu'il posait lui-même renversaient de fond en comble la foi protestante.

L'ouvrage le plus dangereux de Semler fut son *Traité sur le libre usage du canon*[1]. Il y enseigne que l'Écriture ne doit pas être considérée comme la règle de la foi, mais comme un simple catalogue de livres désignés officiellement par l'Église pour être lus dans les réunions des fidèles. C'est la négation du caractère surnaturel et inspiré des Livres Saints : ils n'ont plus qu'une valeur officielle et par conséquent conventionnelle et fictive, dont chacun peut ne tenir aucun compte dans son for intérieur. Semler, selon son habitude, conserve le nom de l'inspiration, mais il supprime en réalité la chose. Pour lui, ce qui édifie est inspiré, ce qui n'édifie point ne l'est pas. L'Écriture contient la vérité religieuse, elle n'est point la vérité religieuse elle-même. Elle est encombrée d'idées locales, de conceptions temporaires. On doit en extirper toutes ces plantes parasites. Comment donc les reconnaître? En consultant notre cœur. Ici reparaît le piétiste, doublé d'un rationaliste. Notre cœur nous enseigne que ce qui nous rend meilleur est divin. Tous les dogmes qui ne produisent point ce résultat ne sont donc que des idées juives. Le Nouveau Testament comme l'Ancien a été écrit pour des Juifs et par des Juifs. Il faut élaguer sans merci, toutes les branches du vieux tronc oriental : les croyances messianiques, la rédemption, le sacrifice; cette végétation de récits merveilleux et de

[1] *Abhandlung vom freien Gebrauch des Canons*, 4 in-8°, 1771-1775

bles qu'aiment à entendre raconter les fils de l'Orient,
s histoires de Samson et d'Esther qui ne sont que
es « mythes [1]. » Saint Paul lui-même, le premier qui
t fondé le Christianisme sur la doctrine, l'a bâtie
r des fondements juifs. Retranchons de ses Épî-
es tout ce qui est d'origine juive. Mais après tous
s retranchements et ces suppressions, que reste-t-il?
religion naturelle, une doctrine purement humaine,
un mot, le rationalisme.

Non content de cette appréciation générale de l'Écri-
re, Semler appliqua le libre examen à plusieurs points
rticuliers. Il nia l'authenticité du célèbre passage de
première Épître de saint Jean sur les trois personnes
vines [2], il publia des paraphrases des livres les plus
portants du Nouveau Testament avec préfaces et re-
arques critiques, il attaqua avec violence l'Apoca-
pse, pour laquelle il éprouvait une aversion singu-
re [3]. Son sentiment sur les possessions démoniaques
ira spécialement l'attention. Déjà, au XVII[e] siècle, un
ofesseur hollandais, Balthasar Bekker (1634-1698)
ait soutenu qu'il n'avait jamais existé de véritables
ssédés [4]. D'après lui, les démoniaques mentionnés

A. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 57.
I Joa., v, 7.
*Christliche freie Untersuchung über die sogenannte Offenbar-
g Johannis*, 1776. Cf. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II,
53; Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek*, Th. v, p. 73.
De betooverde Weereld, 1691; traduit en français, sous les
ux de l'auteur, *Le monde enchanté*, 1694. Il en parut aussi une
duction allemande, en 1781, avec des notes de Semler. Voir
ckh, *Neuere kirchl. Geschichte*, t. VIII, p. 713 et suiv.

dans les Évangiles n'étaient que des fous religieux. L'Écriture n'enseigne expressément nulle part l'existence du diable. Quand elle en parle, c'est d'une manière figurée. Le lion rugissant de saint Pierre[1], c'est Néron. Si le diable existait, il ne pourrait agir sur les corps, étant pur esprit.

Semler défendit en Allemagne les mêmes idées que Balthasar Bekker. Une pauvre villageoise des environs de Wittemberg avait été, à tort ou à raison, considérée par des théologiens comme possédée. A cette occasion, Semler nia l'existence même des possessions démoniaques. Il composa un petit traité dans lequel il soutenait que les possédés des Évangiles et des Actes des Apôtres n'étaient que des malades atteints de folie ou d'épilepsie, et que Jésus-Christ et ses disciples, en les guérissant, avaient parlé le langage de leur époque, mais sans affirmer par là la réalité des possessions[2]. On voit que le théologien de Halle attribuait à Notre-Seigneur ce langage d'accommodement dont il usait si largement lui-même. Cependant il ne voulait point détruire la religion. Il semble avoir cru de bonne foi qu'il ne travaillait qu'à l'épurer. Il combattit en effet sans balancer ceux qu'il jugea être, non des rationalistes, mais des impies.

La protection ouverte que Frédéric II (1712-1786) accorda à l'incrédulité, dès son avènement au trône (1740), ne tarda pas à produire le débordement d'idées

[1] I Pet., v, 8.

[2] *De dæmoniacis quorum in Novo Testamento fit mentio*, 1760

t de mœurs dont nous avons déjà dit quelques mots. rédéric-Guillaume Ier avait fait prendre en dégoût la eligion à son fils, en la lui imposant comme un fardeau nsupportable. « Le vaisseau, a dit de lui un de ses hisoriens, fut chargé de tant de lest religieux, que plus ard il ne put faire autrement que de sombrer[1]. » La évérité brutale de son père avait fini par l'exaspérer à l point qu'il tenta de fuir en Angleterre auprès de on oncle maternel, Georges II. Il n'y réussit point. rédéric-Guillaume fit juger et condamner à mort son s, comme déserteur, avec un de ses amis nommé Katt, ui devait l'accompagner. Katt fut exécuté et le prince yal emprisonné dans la forteresse de Custrin. Pendant s longues heures de sa prison, et plus tard dans sa traite de Rheinsberg (1732-1740), jusqu'à la mort de n père, il se livra avec avidité à l'étude des belles-ttres. Il avait été élevé par un Français réfugié, Du an de Jaudun[2], qui lui avait inspiré un goût très vif our la France. Malheureusement, la France pour lui, fut Voltaire et la secte philosophique. Dès 1736 il mmença à correspondre avec Voltaire : « Il ne peut y oir, lui mandait-il, qu'un Dieu et qu'un Voltaire dans nature. Il est impossible que cette nature, si féconde illeurs, recopie son ouvrage pour reproduire votre mblable[3]. »

[1] Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allem.*, t. I, p. 42.

[2] Du Han était un sceptique, tout plein de Bayle, et il communiqua son scepticisme à son élève. Voir Chr. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, t. I, p. 127.

[3] *Lettre à Voltaire*, 6 août 1738, *Œuvres de Voltaire*, t. X, p. 87.

En même temps il se passionnait pour Wolf[1], que son père persécutait, et il écrivait à Suhm, le traducteur français de ce philosophe : « Enfin je commence à apercevoir l'aurore d'un jour qui ne brille pas encore tout à fait à mes yeux, et je vois qu'il est dans la possibilité des êtres que j'aie une âme, et que même elle soit immortelle... Pourvu que Wolf me prouve que mon être indivisible est immortel, je serai content et tranquille[2]. » Il paraît que Wolf ne le convainquit point, puisqu'il dit un jour à un membre de l'Académie de Berlin : « Eh quoi! vous voulez être immortel? Qu'avez-vous donc fait pour le mériter[3]? » Mais la philosophie de Wolf favorisait l'irréligion; cela suffisait pour lui plaire. Avec Wolf, il étudia Locke et les déistes anglais.

Dès qu'il fut assis sur le trône, il n'eut plus besoin de se contraindre. Il resta tout au plus déiste comme Voltaire, mais la religion et lui n'habitèrent jamais sous le même toit, ainsi qu'il l'écrivait à son ami d'Alem

[1] Les premières lettres de Frédéric II à Voltaire sont pleines d'éloge de Wolf. Voir *Œuvres de Voltaire*, t. x, p. 4 et suiv.

[2] Lettre du 27 mars 1736.

[3] Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. I, p. 43. Frédéric II nie l'immortalité de l'âme dans son Épître au feld-maréchal Keith, dans le *Montezuma* et jusque dans son testament. Il dit dans Montezuma :

> Senza tema, un'alma pura
> Rendo al sen della natura,
> Rendo il corpo agli elementi
> Onde il nascere sorti.

Voir Chr. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, où sont réunis tous les passages, t. I, p. 306-307.

ert[1]. Aussi ne tarissait-il point en plaisanteries et en rcasmes contre le Christianisme, surtout avec les phi-sophes français qu'il avait fait venir à sa cour. Cepen-nt comme l'Allemagne, au commencement de son gne, n'était pas encore habituée à l'impiété et au blas-ème, il défendit d'imprimer deux traités rationalistes Gebhardi contre les miracles de l'Écriture (1743) et 1748 il fit condamner Rüdiger à six mois de prison ur un délit semblable. Plus tard, il se montra plus dulgent. Il permit à Edelmann (1698-1767) de demeu-r à Berlin, en disant qu'il était bien obligé d'y tolérer autres fous. Or, Edelmann, qui se croyait un nouveau ther, avait écrit que l'Ancien Testament n'était qu'un su de légendes fabriquées par Esdras et que le Nou-au, qui n'était guère plus historique, datait du temps Constantin[2]. Bahrdt (1741-1792), chassé de tous les ys où il avait essayé de s'établir et de propager son piété, fut autorisé à se fixer à Halle (1779) et il y pu-a ses *Lettres populaires sur la Bible* et ses *Lettres sur plan de Jésus*[3], dans lesquelles il imagine que Jésus

Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. I, 3.

Moses mit aufgedecktem Angesicht, 3 in-8°, Francfort, 1747. lmann, qui, comme la plupart des novateurs allemands, était li de vanité, nous a laissé son propre panégyrique : *Johann istian Edelmann's Selbstbiographie, geschrieben* 1752, *herausge-n* von Klose, Berlin, 1849. Voir aussi Mönckeberg, *H. S. Rei-us und J. Chr. Edelmann*, Hambourg, 1867; Guden, *J. Chr. lmann*, Hanovre, 1870.

riefe über die Bibel in Volkston, 12 vol., 1783-1791; *Aus-ng der Plans und Zwecks Jesu in Briefen*, 1784.

fut formé à son rôle messianique par une société secrète. Cette société lui mit entre les mains des remèdes jusqu'alors inconnus, et c'est par leur moyen qu'il opéra ses simulacres de miracles[1]. Son impiété révolta Semler lui-même, et il le réfuta dans un ouvrage spécial[2]. En Allemagne, on ne tolérait à cette époque que dans les philosophes français un langage blasphématoire et impie comme celui de Bahrdt. L'opinion publique n'était pas encore mûre pour de telles folies. Aussi l'influence de Bahrdt et d'Edelmann fut-elle presque nulle. Une certaine modération dans l'incrédulité, surtout quand on attaquait directement la Bible, était alors nécessaire; l'irréligion ne pouvait croître que par degrés : *nil per saltum*. Avant de réussir à implanter l'incrédulité théorique, il faut avoir introduit dans les habitudes de la vie l'incrédulité pratique. C'est en jetant le discrédit et le ridicule sur la religion, sur le culte, sur ses ministres qu'on prépare le terrain aux théoriciens qui s'efforcent d'ébranler par leurs systèmes la révélation et les Écritures. On prêche d'abord l'indifférence, on suscite ensuite l'hostilité. Frédéric II, par ses plaisanteries perpétuelles contre tout ce qui touchait au Christianisme[3], travailla beaucoup à l'extinction du sentiment religieux

[1] Bahrdt a écrit aussi son autobiographie, dans laquelle il raconte sa vie qui n'était rien moins qu'édifiante. *Selbstbiographie*, Berlin, 1790.

[2] *Antwort auf das Bahrdt'sche Glaubensbekentniss*, 1779.

[3] Voir les traits qu'a recueillis Tholuck, *Der Einfluss der Regierung Friedrich's des Grossen*, dans ses *Vermischte Schriften*, t. II, p. 36-39.

rmi son peuple[1]. Son ministre Zedlitz ne le seconda
ıe trop dans cette entreprise[2].

Nous allons voir à présent comment Lessing et ses
nis introduisirent en Allemagne l'indifférence reli-
euse et le mépris de toute révélation.

[1] Dans sa vieillesse, Frédéric II, éclairé par l'expérience, com-
ttit les conséquences extrêmes de ses propres opinions. Voir Chr.
rtholmèss, *Histoire de l'Académie de Prusse*, t. I, p. 313. Voir
296-323 sur les idées philosophiques de Frédéric II.

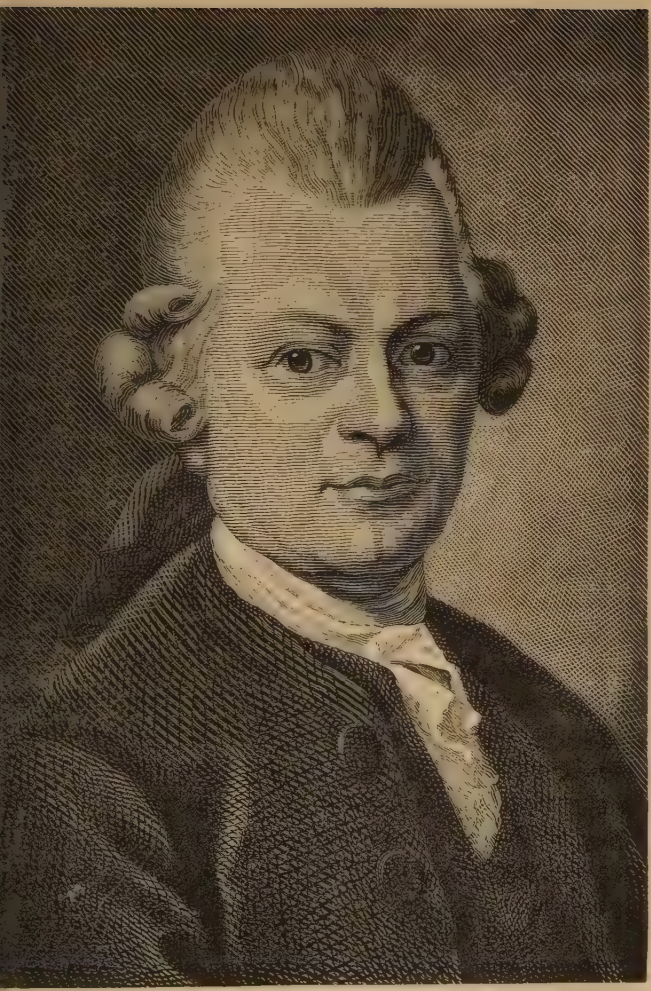
[2] Sur l'influence néfaste et les agissements de Zedlitz, voir M.
ilipson, *Geschichte des preussischen Staatswesen*, t. I, p. 45-49.

CHAPITRE III.

LESSING ET REIMARUS.

Jusqu'ici nous n'avons rencontré parmi les rationalistes que des hommes de second ou de troisième ordre. Aucun d'entre eux n'est un penseur, comme l'avait été Leibniz, comme le sera Kant; aucun d'entre eux n'est un écrivain, dans le sens élevé du mot. Par là même leur action est circonscrite dans une sphère assez étroite. Mais tout change avec Gotthold-Ephraïm Lessing (1729-1781). Ses admirateurs le proclament le père du protestantisme libéral[1]. S'il n'est ni un philosophe profond ni un écrivain de génie, il est du moins un littérateur de grand talent, et par son talent d'écrire, il ne s'adresse pas seulement aux classes cultivées, il atteint le peuple lui-même. Son influence fut ainsi plus pernicieuse et plus néfaste. Il eut assez d'idées philosophiques nouvelles pour s'imposer à l'attention des critiques et des

[1] E. Fontanès, *Le Christianisme moderne, étude sur Lessing*, in-12, Paris, 1867. L'auteur idéalise son héros et, comme l'a dit M. V. Cherbuliez, « il a trop rogné les ongles de la bête fauve. » *Études sur l'Allemagne*, in-12, Paris, 1873, p. 89. — Voir, Figure 43, le portrait de Lessing, d'après Westermann's *Illustrierte deutsche Monats-Hefte*. Reproduction du portrait de Lessing par Graf.



43. — Gotthold-Éphraïm Lessing.

néologiens[1]; il rendit des services si éminents à la littérature de son pays que son nom devint justement populaire. Malheureusement et sa gloire et ses talents tournèrent au détriment de la religion. Jusqu'alors le peuple était resté à l'abri du souffle d'impiété, qui n'avait exercé ses ravages que sur les sommets, à la cour, dans les salons et dans les universités. Par ses productions littéraires, Lessing apporta jusque dans les chaumières, non pas un système d'incrédulité, mais quelque chose de non moins funeste, je veux dire l'indifférence en matière de religion. En même temps qu'il travaillait ainsi à éteindre la foi dans l'âme des simples, par la publication des *Fragments de Wolfenbüttel*, il allumait l'incendie que Wolf et son école n'avaient fait que préparer. Enfin, il mettait entre les mains des philosophes une arme des plus dangereuses, la théorie du progrès indéfini, qu'il exposait dans son *Éducation de l'humanité* et dont on devait abuser un jour pour tenter d'expliquer d'une manière naturelle l'origine de toutes les religions, sans en excepter la religion chrétienne. C'est ainsi que Lessing a joué un des principaux rôles dans l'éclosion et la propagation du rationalisme biblique en Allemagne.

Lessing était né à Kamenz, en Saxe. Son père, ministre luthérien, l'éleva sévèrement et voulut le plier aux croyances les plus rigoureuses de l'orthodoxie protestante. Cette éducation ne convenait guère au jeune

[1] Voir Ed. Zeller, *Lessing als Theolog*, dans ses *Vorträge und Abhandlungen*, t. II, 1877, p. 283-327.

Éphraïm. Il montra de bonne heure beaucoup d'indépendance d'esprit, avec une grande avidité d'apprendre, qui faisait dire de lui au recteur de l'école de Meissen, chez qui il avait été envoyé : « C'est un cheval auquel il faut une double ration. » Dès l'âge de quatorze ans (1743), il composa, à l'occasion du renouvellement de l'année, un écrit dans lequel il traite de rêverie l'histoire religieuse qui place, comme les mythologies, aux commencements de l'humanité, un âge d'or dont l'homme déchu a gardé toujours le souvenir. C'est comme le germe de ses idées sur le progrès indéfini qu'il devait développer plus tard.

Par déférence pour sa mère, le précoce libre-penseur consentit néanmoins à aller faire ses études de théologie à Leipzig et à se préparer à devenir ministre protestant (1746). Il ne tint guère ses bonnes résolutions. Il groupa autour de lui des jeunes gens avec qui il s'occupa, non de la confession d'Augsbourg, mais d'art et de poésie; il fréquenta les acteurs et les esprits forts. Ses parents l'ayant appris en furent très chagrins. Pour les rassurer, il fit, dit-on, en plein hiver, le voyage de Kamenz; il discuta théologie avec son père, composa un sermon pour sa mère, et revint à Leipzig retrouver sa compagnie d'acteurs. Un seul professeur de l'université fut de son goût; il s'appelait Jean-Auguste Ernesti (1707-1781).

Ernesti était fait pour plaire à Lessing. Jean-Jacob Wettstein (1693-1754), de Bâle, avait inauguré la critique du Nouveau Testament. Son principe était que l'Écriture devait être avant tout interprétée grammaticale-

ent et historiquement, principe fort acceptable, pourvu u'on en fasse une sage application. Ernesti l'adopta, ais s'en servit dans un sens rationaliste. Il voulait enir un juste milieu entre l'orthodoxie et le rationasme; sa pente l'attira davantage vers ce dernier. Il imagina cependant être un protestant irréprochable; ne voyait point les conséquences des principes qu'il osait; il entendait conserver la notion de l'inspiration; était un de ces hommes qui servent de pont pour passer ur l'autre bord d'un fleuve, sans avoir conscience de office qu'ils remplissent. En réalité, il avait mis les Lires Saints sur le même pied que les livres profanes, et avait établi les règles de l'interprétation rationaliste es Écritures[1], règles qu'on allait bientôt appliquer.

Lorsque Lessing suivit les cours d'Ernesti, ce dernier était pas encore professeur de théologie; il enseignait littérature ancienne, mais il avait souvent l'occasion exprimer ses idées théologiques et c'était là ce qui harmait le jeune Éphraïm. Celui-ci avait un tel penhant pour l'incrédulité qu'il se rendit à Berlin, en 1749, vec son condisciple Mylius, dans le désir de s'y retremer au souffle de la libre-pensée. Il n'y éprouva cependant que déceptions. Il s'attendait à y trouver une rande largeur de vues et une haute élévation de pensées; il n'y rencontra que l'esprit sectaire, étroit et mes-

[1] *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig, 1761; 3e édit., 774; *Opusculi philologici critici*, 1764; *Opusculi theologi critici*, 78. Ernesti fonda la première revue de théologie et en fut le ipal rédacteur : *Neue theologische Bibliothek*, 10 vol., 1760-; *Neueste theologische Bibliothek*, 4 vol., 1773-1779.

quin, des hommes pleins de petitesse et d'intolérance, comme Nicolaï et les collaborateurs de sa *Bibliothèque*. L'étudiant rêvait dès lors une réforme du théâtre germanique. Il exhala sa mauvaise humeur dans une comédie, l'*Esprit fort*[1], satire mordante et réussie de l'outrecuidance des soi-disant libres-penseurs des bords de la Sprée.

Il essaya de reprendre encore une fois l'étude de la théologie à Wittemberg; mais au bout d'un an, il y renonça pour toujours et retourna à Berlin, afin de suivre ses goûts dramatiques et rédiger des articles de critique littéraire dans le journal de Voss. Malgré toutes ses tergiversations et au milieu même de ses tâtonnements, Lessing n'avait point d'ailleurs perdu son temps. Son esprit curieux, servi par des facultés puissantes, l'avait porté et soutenu dans presque toutes les directions à la fois. La philosophie, l'histoire, l'érudition l'attiraient comme la littérature dans ses diverses branches, et il fut ainsi en même temps poète, antiquaire, critique, érudit, philosophe. Par malheur, à mesure qu'il élargissait le cercle de ses connaissances et qu'il se familiarisait avec les hommes, il sentait diminuer en lui ses convictions et tombait dans l'abîme du scepticisme et de l'indifférence. C'est là l'explication de toute la vie de Lessing. Son mal, comme celui de Goethe, ce fut le scepticisme. Il était de la famille de Bayle. Le doute devint pour lui une jouissance :

[1] *Der Freigeist, ein Lustspiel* (1749), dans les *Sämmtliche Schriften*, édit. Lachmann, 13 in-8°, t. I, Berlin, 1838, p. 387 et suiv.

« Il y a plus de plaisir, disait-il, à courir le lièvre qu'à prendre. — Si Dieu, disait-il encore, tenait la vérité dans main droite, et, dans sa gauche, l'amour toujours inquiet la vérité, qu'il me dît : Choisis! — fussé-je condamné à tromper éternellement, j'opterais pour sa main gauche la prenant humblement : Père, lui dirais-je, la vérité est que pour toi! » — Et à ceux qui lui reprochaient avec ison de tout exagérer, cet homme qui tenait si peu à pos-der le vrai répondait insolemment : « Dois-je ménager acune de mes respirations, dans la crainte que votre per-que ne perde un peu de sa poudre[1]? »

C'est là l'accent de Voltaire, son esprit et son impiété. n tel homme était capable de faire beaucoup de mal. Il fit. Après avoir occupé diverses situations, Lessing evint, en 1770, bibliothécaire de Wolfenbüttel. Il vait déjà donné une vive impulsion à la littérature na-onale. Ses fables l'avaient rendu populaire jusque dans s derniers villages allemands; sa *Minna de Barnhelm* vait paru en 1767 et avait été jouée avec le plus grand ccès. Son *Laocoon* (1766) et sa *Dramaturgie* (1767) vaient fait de lui le maître de la critique littéraire.

Les yeux de l'Allemagne entière étaient donc ouverts ur toutes ses publications. Sa place de bibliothécaire à Wolfenbüttel lui créait une position privilégiée. Elle lui ssurait d'abord des loisirs; de plus, elle mettait à sa ose disposition un riche trésor littéraire, accumulé par s ducs de Brunswick; enfin elle l'affranchissait de la nsure, qui existait en Allemagne comme en France.

[1] V. Cherbuliez, *Études de littérature et d'art*, 1873, p. 2-3.

Ce dernier privilège était très appréciable pour Lessing. La censure allemande n'était pas aussi indulgente que celle de Paris pour les écrits irréligieux; pouvoir se soustraire à son examen était pour le bibliothécaire sceptique un avantage dont il usa et abusa. Le privilège était restreint à la publication des manuscrits existant dans la bibliothèque grand-ducale; le libre-penseur éluda la restriction. En vertu de son droit, il publia d'abord plusieurs écrits anciens, entre autres le traité de Bérenger de Tours contre l'Eucharistie. Mais il publia aussi, au moyen d'une supercherie peu délicate, une œuvre qui n'appartenait nullement au fonds de la Bibliothèque et qu'il n'avait pas, par conséquent, l'autorisation d'éditer. C'était une attaque d'une violence extrême contre le Christianisme, à laquelle la permission de paraître n'aurait jamais été accordée. Lessing le savait très bien. Il ne pouvait se méprendre sur le caractère du livre et sur le mal qu'il devait produire, mais il n'était arrêté par aucun scrupule. Il supposa que l'écrit, qu'il venait de recevoir, appartenait à la Bibliothèque de Wolfenbüttel et le publia comme un manuscrit ancien. Quoiqu'il en connût parfaitement l'auteur, avec qui il avait eu des relations pendant qu'il était lui-même directeur du théâtre de Hambourg, il l'attribua à un inconnu[1]. C'est

[1] Outre une première supercherie, qui consistait à présenter comme un manuscrit de la Bibliothèque de Wolfenbüttel un écrit qui n'en faisait partie en aucune façon, Lessing en commit une seconde, non seulement en feignant d'ignorer qui l'avait écrit, mais de plus en disant, dans l'introduction au premier Fragment, que Laurent Schmidt (dont nous avons parlé plus haut), en était l'au-

l'aide de toutes ces ruses indignes de lui que parurent e 1774 à 1778 les fragments fameux qui sont désignés ans l'histoire sous le nom de *Fragments de Wolfenüttel* ou de *Fragments d'un Inconnu*.

Cette publication est la plus mauvaise action qu'ait ommise Lessing contre le Christianisme. Il n'avait pas révu lui-même toute l'étendue du mal qu'il allait cauer. Les sceptiques ne se rendent pas assez compte des avages qu'ils produisent dans les âmes qui ont besoin e convictions fortes, et ils allument le feu avec l'insouiance d'un enfant qui allume un incendie sans en calculer les désastres. Lessing, en publiant les *Fragments*, passer à l'état de crise aiguë le mal qui rongeait sa paie depuis longues années. Le rationalisme avait été squ'alors contenu et modéré. A part de rares exceptons, il n'avait point le langage insolent et impie des hilosophes français. Les *Fragments de Wolfenbüttel* nrent tout changer. L'Inconnu, par la main de Lesng, tira le coup de canon qui commença la guerre ouerte et surexcita tous les esprits, comme le font toutes s guerres violentes et sans merci. Désormais, il n'y ra plus de trêve entre croyants et incroyants. Après us d'un siècle écoulé, la lutte est plus vive qu'au preier jour.

L'Inconnu dont l'écrit posthume fut si pernicieux,

r présumé, quoiqu'il sût très bien quel était l'auteur véritable. ir D. Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 20. La fille de l'auteur le reda de son « habileté, » *Ibid.* Sur les « manœuvres » que se ttait Lessing « pour assurer le triomphe de ses idées, » cf. Cherbuliez, *Études sur l'Allemagne*, p. 18-19, 109-111.

s'appelait Hermann-Samuel Reimarus (1694-1768). Il avait été professeur de langues orientales à Hambourg et jouissait d'une grande réputation comme philosophe. Gendre du célèbre savant J. Albert Fabricius, il avait collaboré aux travaux bibliographiques qui ont rendu ce dernier nom illustre. Disciple de Wolf, il avait peu à peu perdu la foi. Il s'était occupé par occasion de questions religieuses et il avait voué au Christianisme une haine profonde. En 1754, il avait publié un ouvrage déiste, *Les principales vérités de la religion naturelle*[1], dans lequel il soutenait que la religion ne doit pas être seulement cherchée dans le catéchisme, mais aussi dans le cœur humain et dans la nature. Ce ne fut que longtemps après sa mort que l'on sut jusqu'où il avait porté l'aversion de la religion chrétienne. Reimarus avait une fille appelée Élise, d'un esprit vif et pénétrant. Elle était devenue l'amie et la correspondante assidue de Lessing. Son père, en mourant, lui laissa un manuscrit volumineux, de quatre mille pages in-4°, ayant pour titre : *Apologie pour les adorateurs de Dieu selon la raison*[2]. C'est une attaque en forme contre tous les livres de l'Écriture. L'auteur y raconte comment il est devenu incrédule. Élevé dans la foi chrétienne et destiné à la carrière pastorale, il en a été, dit-il, éloigné par l'étude de la Bible, qui ne s'exprime que d'une manière vague sur

[1] *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hambourg, 1754. Pour les autres ouvrages de Reimarus, voir D. Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 15.

[2] *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.*

ısieurs points importants. Ce qui l'a rebuté le plus, st le mystère de la Sainte Trinité et le dogme de l'é-nité des peines. Dégoûté de la religion, il a abandonné théologie et s'est adonné à d'autres études, mais je ne s quel besoin inné d'être fixé en matière religieuse l'a mené plus tard comme malgré lui vers ces grands pro-èmes. Ce sont ses réflexions qu'il met par écrit. Il a les déistes anglais, Toland, Collins et d'autres encore[1]. s doutes ne se sont point dissipés, au contraire. Il les pose sans ménagement et avec brutalité. Il sent d'ail-ırs lui-même que son œuvre manque de mesure; il ne ut donc pas la publier; le temps n'est pas encore nu; ses contemporains ne sont pas mûrs pour enten-e de telles vérités, et il règle qu'on ne pourra impri-er son Apologie qu'après sa mort, et sous certaines nditions.

Lessing n'éprouva point les mêmes scrupules que Rei-ırus. Élise, son amie, lui ayant communiqué des par-s du manuscrit de son père, le bibliothécaire de Wol-büttel, malgré les conseils de Nicolaï et de Mendels-hn[2], n'hésita point à les livrer au public, et il le fit ec son art de mise en scène et son talent de littérateur, qui augmenta le scandale et le succès. Si l'énorme nuscrit du professeur rationaliste de Hambourg avait publié en une fois et en entier, il serait mort sans ute étouffé sous son propre poids; s'il avait paru avec

1. Sur les sources de l'incrédulité de Reimarus, voir D. Strauss, S. *Reimarus*, p. 30-37.
2. D. Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 19.

le nom de son véritable auteur, il aurait beaucoup moins attiré l'attention et perdu de son importance. Entouré d'un profond mystère, il piqua plus vivement la curiosité. Publié à petites doses, à des intervalles soigneusement espacés et avec une gradation savante, il tint pendant quatre ans les esprits en éveil[1]. On le crut l'œuvre d'un personnage important; on l'attribua généralement à Lessing. Tout concourut de la sorte à faire des *Fragments d'un Inconnu* un véritable événement religieux.

Le premier extrait du manuscrit de Reimarus parut en 1774 : c'était le moins compromettant et une préparation à la publication de ceux qui devaient suivre; il avait pour objet la tolérance des déistes. D'après le titre général[2], il était tiré de la bibliothèque de Wolfenbüttel; d'après le titre particulier, c'était un *Fragment d'un Inconnu*[3]. Pour habituer l'opinion publique à accepter plus aisément les attaques de Reimarus contre les Livres Saints, Lessing attendit trois ans sans donner la suite. Alors, en 1777, il donna coup sur coup cinq nouveaux extraits, comme s'il n'avait pas voulu laisser aux esprits le temps de se reconnaître, et enfin, l'année suivante, en

[1] D'après Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 19, Lessing aurait eu d'abord l'intention de publier tous les fragments à la fois, mais les difficultés de la censure l'en empêchèrent.

[2] *Beiträge zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel.* Les six premiers fragments parurent dans les *Beiträge;* le septième fut publié à part.

[3] *Fragmente eines Ungekannten.* Lessing garda si bien son secret sur le nom de l'Inconnu, que ce n'est qu'en 1814 qu'on fut enfin certain que l'auteur était Samuel Reimarus. D. Strauss, *H. S. Reimarus,* p. 21.

78, il publia le plus violent de tous, celui qui s'atta-ait à la personne même de Jésus-Christ. L'impiété ait ainsi montée de degré en degré jusqu'au sommet. près avoir réclamé d'abord la tolérance en faveur des istes, Lessing, dans les cinq Fragments de 1777, ait attaqué, en premier lieu, par la plume de Reima-s, l'usage de décrier la raison en chaire; puis il avait étendu qu'il était impossible d'admettre une révéla-n unique pour tous les hommes; dans le quatrième agment, il avait pris directement à partie le Penta-uque, et nié le passage de la mer Rouge par les Israé-es; le cinquième était une attaque générale contre tout Ancien Testament, où il était impossible, disait le Frag-entiste, de trouver une religion; les Évangiles étaient taqués dans le sixième extrait, employé à faire la cri-ue des récits concernant la résurrection du Sauveur; fin le dernier Fragment traitait du but de Jésus et de s disciples. Ici la violence de l'Inconnu n'a plus de rnes. Pour lui le Sauveur des hommes n'est qu'un im-osteur, comme l'avait été Moïse. Il y a deux Jésus ou moins Jésus se présente à nous sous une double face. prêche la pénitence, c'est-à-dire l'amendement et la nversion. C'est là le beau côté de sa vie. Mais « il faut plorer, dit-il, que Jésus n'ait pas fait de l'œuvre de la r version son unique but et sa seule affaire... Ce n'était alheureusement là qu'une préparation pour son but incipal, celui de fonder un empire. Ce projet fait dé-oir bien bas celui à qui son œuvre de conversion au-it fait attribuer un grand caractère[1]. »

[1] Reimarus, dans Strauss, *H. S. Reimarus*, § 25, p. 122. — Strauss

Jésus voulait donc relever le royaume de David et d
Salomon. Tout ce qui, dans les récits des Évangiles
n'est pas d'accord avec ce plan, a été inventé par le
Apôtres, qui ont voulu ainsi dissimuler l'échec qu'ava
subi leur maître. Celui-ci avait pour complice Jean-Bap
tiste. Ils s'étaient entendus secrètement pour se vante
et se recommander l'un l'autre. Le jour où devait éclate
l'insurrection destinée à faire revivre l'ancien empir
juif était le jour de Pâques; mais les scènes qui se pro
duisirent à Jérusalem, quand Jésus y entra en triomphe
firent tout échouer. Par son entrée révolutionnaire, i
souleva la foule contre l'autorité établie; il viola de plu
la majesté du temple par un acte d'une violence inouïe
comme s'il se croyait tout permis. Arrêté par les chef
de son peuple, il trouva, au lieu d'une couronne, un
croix. C'était un dénouement qu'il n'avait pas prévu. S
déception et son désespoir se manifestèrent avec amer
tume à ses derniers moments; il se repentit en mouran
et sur l'instrument de son supplice déclara qu'il étai
abandonné de Dieu. Ses disciples, après sa mort, spi
ritualisèrent ce qu'il avait dit du royaume de Dieu et il
idéalisèrent sa vie et sa doctrine. Tel est le résumé du
dernier Fragment. On a certes inventé bien des explica
tions fausses et impies de la vie du divin Sauveur, mai
jamais on n'en a imaginé de plus odieuse ni de plus mi
sérable que celle de Reimarus.

a proclamé Reimarus « l'objet particulier de son amour et de so
respect, » parce qu'il est, avec Spinoza, « le père de la critique théo
logique de nos jours. » *Ibid., Vorwort*, p. 7.

La publication de ces blasphèmes produisit en Alle-gne l'effet d'une bombe éclatant au milieu d'une ule assemblée. Elle cause, elle rit, elle s'amuse, sans douter que le moindre danger la menace. Tout à coup e formidable explosion se fait entendre. Un nuage de ussière se lève, des gémissements et des cris reten-sent, on se regarde avec stupeur, on se demande ce i vient d'arriver, tout le monde est saisi de terreur et entôt au premier mouvement d'effroi succède un vio-nt mouvement d'indignation. Quel est l'auteur de l'at-ntat? Il y a des blessés! Sus au coupable!

Le coupable ici était Lessing. Les blessés, c'étaient rationalistes ou semi-rationalistes qui par leurs doc-nes avaient préparé l'explosion qui venait d'éclater. furent naturellement ceux qui crièrent avec plus de ce contre l'éditeur de l'Inconnu. La plupart des cri-ues qui élevèrent la voix étaient plus ou moins ratio-istes, Döderlein, Less, Jerusalem. Le plus en vue rmi eux, Semler, réfuta directement les *Fragments* 1779. Dans la Préface, il décrit ainsi l'émotion que sa leur apparition :

l se manifesta une sorte d'étonnement, même chez beau-p d'hommes politiques; les esprits graves et posés ma-stèrent leur mécontentement, tandis que les jeunes sa-ts accueillirent avec empressement les railleries dirigées tre la révélation, les accentuèrent et les propagèrent jus-dans la bourgeoisie et dans une classe d'approbateurs à uelle l'auteur n'avait certainement pas songé. Plus d'un homme sérieux qui s'était voué au saint ministère vit convictions ébranlées et se trouva dès lors dans un grand

embarras; plus d'un aussi choisit une autre carrière plutô
que de persister longtemps dans une incertitude croissante[1].

Ces aveux de Semler nous montrent le mal qu'avaien
déjà fait en Allemagne ses propres doctrines et celles d
ses pareils. Pour que les attaques de l'Inconnu produi
sissent des résultats si désastreux, il fallait que la foi fû
déjà très malade. Tout nous montre qu'en effet, à cett
époque, sous l'influence des causes diverses que nou
avons déjà énumérées, l'esprit religieux était bien dimi
nué au delà du Rhin, le Christianisme bien amoindri

Un roman publié par un ami de Lessing, Christoph
Frédéric Nicolaï (1733-1811), l'année qui précéda l'ap
parition du premier *Fragment de Wolfenbüttel*, c'est
à-dire en 1773, jette un jour curieux et triste sur l'éta
des esprits à cette époque.

Nicolaï fut le principal collaborateur de Lessing dan
la propagation de l'indifférence religieuse en Allema
gne[2]. Berlinois d'origine, issu d'une famille de libraires

[1] *Beantwortung der Fragmente eines Ungekannten*, Halle, 177
F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t.
p. 77. — Lessing n'ayant donné que des extraits, on a voulu depui
publier l'œuvre entière. Klose, qui s'était chargé de cette entrepris
ne réussit point à trouver d'éditeur. En désespoir de cause, il se mi
à imprimer la *Schutzschrift* dans *Niedner's Zeitschrift für histo
rische Theologie*, à partir de 1850, mais cet écrit, dont quelque
Fragments avaient mis l'Allemagne en feu, ne put trouver de lec
teurs, et il fallut en abandonner la publication. Strauss lui-mêm
qui avait longtemps caressé l'idée de le publier, reconnut que c
n'était plus possible, *H. S. Reimarus*, p. 8.

[2] Sur Nicolaï, voir J. Minor, *Lessings Jugendfreunde*, in-12
Berlin (sans date).

it élevé à Halle, où nous voyons tour à tour appa-
re la plupart des fauteurs du rationalisme au delà
Rhin. De Halle, il entra en apprentissage chez un
aire de Francfort-sur-l'Oder. Commis pendant le
, il redevenait étudiant pendant la nuit. Il apprit
i la langue anglaise. Il lisait chaque jour quelques
es du Nouveau Testament en grec, mais « la religion,
l lui-même, resta sans influence sur ma vie. » De
ur à Berlin, il se lia avec Lessing et Mendelssohn.
capitale de la Prusse était alors le foyer des lumiè-
de l'*Aufklärung* inaugurée par Wolf. Pendant cin-
nte ans, Nicolaï se montra un des agents les plus
fs du mouvement libre-penseur, une sorte de Dide-
germanique par l'espèce d'encyclopédie qu'il publia
le nom de *Bibliothèque des Belles-Lettres* et de *Bi-
thèque allemande universelle.* De 1765 à 1805, sa
liothèque fut comme une tribune toujours ouverte à
qui voulaient attaquer ce qu'on appelait la super-
on, c'est-à-dire, trop souvent, la religion et la foi. Il
issait jusqu'à dix-huit volumes par an. Le nombre
collaborateurs, qui avait été de soixante-dix au dé-
s'éleva jusqu'à cent trente-trois. L'esprit qui y ré-
t était celui d'un rationalisme froid et étroit. La
e n'était expliquée que d'après la lumière de la rai-
. Les articles de Nicolaï se distinguaient par la
ticité et aussi par la morgue et la suffisance. Rien
plus démoralisateur, à la longue, pour des lecteurs

f. M. Philipsson, *Geschichte des preussischen Staatswesen*, t. I,
-51.

assidus, qu'une mauvaise publication périodique. finit par se pénétrer, même à son insu, des idées qu y lit sans cesse. Les gouttes d'eau, en tombant toujou au même endroit, font à la fin leur trou. La *Biblioth que* contribua de la sorte pour sa large part à produ la société sans religion et à petites vues que Nicolaï crit dans son roman de 1773. Ce roman, imitation l'*Andrews* de Fielding, est intitulé *Vie et opinions magister Sebaldus Nothanker*[1]. Il a pour objet de to ner en ridicule le pastorat orthodoxe et piétiste. Le ros est un prédicateur sentimental et rationaliste qui sert à merveille des textes bibliques « comme d' moyen peu dangereux pour inculquer des vérités utiles Sa femme est une wolfienne qui met à chaque inst son mari en colère. Elle sait par cœur la *Petite logiq* de Wolf et à tout propos elle cite « le principe de raison suffisante, » elle invoque « le déterminisme nos actions. » Plus terre à terre, le pasteur prêche à ouailles le bonheur d'ici-bas comme le but suprême la vie. Ses sermons, empruntés à divers prédicateurs la nouvelle école, traitent de la santé, de l'art de p longer sa vie; ils renferment d'excellentes règles d'h giène, le conseil de se lever matin, de bien soigner bétail et de bien cultiver les champs, afin de deve riche. Ce n'est plus là, on le voit, du Christianism c'est la morale du pot-au-feu. Une société qui n'a po

[1] *Leben und Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothank* 4e édit., 3 in-8°, 1799. Cf. J. von Eichendorf, *Der deutsche Rom des 18. Jahrhunderts in seinem Verhältnise zum Christenthum*, 16, Paderborn, 1866.

res préoccupations que les intérêts matériels n'a
la sève chrétienne qui doit circuler en elle pour la
er et l'élever.

Fragments de Wolfenbüttel, éclatant au milieu
église dont les pasteurs ont encore à peine un grain
, ne pouvaient qu'y produire les plus funestes ra-
s. L'Allemagne était alors comme une ville où une
die épidémique se déclare, à la fin d'un long siège,
u'elle est déjà affaiblie par les fatigues et par toutes
s de privations. Les constitutions débilitées ne sont
capables de résistance et succombent comme une
facile aux attaques du fléau. Le wolfianisme avait
la constitution morale et religieuse de l'Allemagne.
sant les *Fragments* publiés par Lessing, beaucoup
steurs et de fidèles instruits s'aperçurent qu'ils ne
ient plus aux Écritures. Ce fut, pour un grand
re, une révélation douloureuse; ils cherchèrent à
re illusion à eux-mêmes, ils imaginèrent des pallia-
nais la triste réalité était là, et ils ne savaient que
dre aux arguments de l'Inconnu, dont ils avaient
ns le savoir comme les complices.

uteur de tout le mal, Lessing, voyant le scandale
l venait d'être l'occasion, n'eut garde de chercher
almer. Bien au contraire, comme si ce spectacle
sait, il ne fit que jeter de l'huile sur le feu. On dit
éron, pendant l'incendie de Rome qu'il avait al-
jouissait du spectacle des flammes qui dévoraient
itale et qu'il se proposait de bâtir une Rome toute
. Lessing n'était point fâché de détruire la reli-
nienne, mais il n'avait cure d'en mettre une autre

à la place. Il démolissait donc toujours. Les écrits qu
composa pour défendre les *Fragments* furent plus pe
nicieux encore que les *Fragments* eux-mêmes.

A la suite de tout le bruit produit par l'Inconn
qu'on croyait bien être Lessing lui-même, le gouvern
ment interdit à ce dernier, non seulement d'éditer
nouveaux extraits, mais aussi aucun écrit pour se défe
dre. Lessing brava la défense, et on le laissa faire. Il p
blia plus de justifications qu'il n'avait publié de *Fra
ments*. Les rationalistes l'avaient fort maltraité. Seml
avait écrit qu'il méritait d'être enfermé dans une mais
de fous. Ce n'est point cependant sur eux que Lessi
fit tomber tout le poids de sa colère [1]. Sa victime
Jean-Melchior Göze (1716-1786), le premier pasteur
Hambourg, avec qui il avait été en rapports personn
dans cette ville. Il le cribla littéralement de ses traits [2]
parvint à le rendre ridicule dans l'Allemagne entière,
sorte que ce qui nuisit le plus, en définitive, à la cause
l'orthodoxie, ce fut son propre défenseur. Göze était

[1] Lessing avait commencé une réponse à Semler, mais il s'arr
au bout de quelques lignes. Comme Semler avait imaginé, à la
de sa réponse au septième *Fragment de Wolfenbüttel*, une sc
intitulée : *Vom Zwecke Herrn Lessing's und seines Ungenannt*
où il supposait Lessing enfermé à Londres dans une maison de f
Lessing lui répondait du *Tollenhaus. Gegen Semler*, dans les *Säm
liche Schriften*, t. XI, p. 536-537. Cf. D. Strauss, *Lessing's Nat
der Weise*, dans les *Gesammelte Schriften*, t. II, p. 53.

[2] Les réponses de Lessing sont généralement courtes. Les pri
pales sont : *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777 (*Säm
liche Schriften*, édit. Lachmann, t. X, 1839, p. 33) ; *Das Testam
Johannis*, 1777 (p. 39) ; *Eine Duplik*, 1778 (p. 46) ; *Eine Para
1778 (p. 121) ; *Axiomata*, 1778, p. 133 ; *Anti-Göze*, 1778 (t. XI
166) ; *Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage*, 1778 (p. 2

dant un homme d'une grande érudition et il ne man-
it pas de mérite[1], mais il ne sut pas se tenir en garde
tre certaines exagérations de polémique, et surtout il
le malheur d'avoir moins d'esprit que son redoutable
ersaire. Celui-ci ne lui répondit ni avec sincérité ni
c franchise. Göze, dit-il, fait preuve d'incrédulité, en
aginant que des recherches purement scientifiques
vent faire courir quelque danger au Christianisme.
me s'il ne savait pas que ces recherches soi-disant
ement scientifiques, présentées à des esprits incapa-
par eux-mêmes de les discuter, peuvent être nui-
es, non à la religion même, mais à ceux qui la pro-
ent! Lessing, dans toutes ses réponses, répète que
asteur de Hambourg s'alarme à tort, qu'il n'y a rien
aindre, que les Fragments de l'Inconnu sont tout à
inoffensifs. Et parce qu'il était fabuliste et que ses
es étaient fort goûtées dans les pays de langue alle-
de, il fit en particulier à l'adresse de Göze cet apo-
ue qui eut un grand succès :

n roi sage et puissant avait dans sa capitale un palais
e étendue immense et d'une merveilleuse architecture.
endue en était immense, parce qu'il y avait réuni autour
tous ses serviteurs, tous les ministres de son gouver-
ent. L'architecture en était singulière; elle était con-
e à toutes les règles reçues, et néanmoins elle plaisait
ait parfaitement convenable. Elle plaisait surtout par
piration que produisent la simplicité et la grandeur,

Röhe, *Johann Melchior Göze, eine Rettung*, in-8°, Hambourg, ; . Boden, *Lessing und Göze* (réponse à l'écrit précédent), in- ipzig, 1862; V. Cherbuliez, *Études sur l'Allemagne*, p. 91-102.

lorsqu'elles semblent plutôt dédaigner que laisser à désire
la richesse et les ornements. Elle était convenable par la so
lidité et la commodité de la structure. Après bien des an
nées, le palais offrait encore la même propreté et le mêm
ensemble qu'il avait eus à son origine; il était un peu diffi
cile à comprendre au-dehors, plein d'ordre et de lumière au
dedans. Les prétendus connaisseurs étaient surtout offensé
par les dehors, qui présentaient peu de symétrie dans l
disposition des fenêtres, rares, grandes et petites, ronde
et carrées, tandis qu'on y voyait un grand nombre de porte
de toutes les formes et de toutes les dimensions. On n
comprenait pas comment si peu de fenêtres pouvaient don
ner assez de lumière à tant d'appartements, car la plupa
ne s'apercevaient pas que la lumière y entrait principale
ment par en haut. On ne concevait pas pourquoi il y ava
tant d'entrées, alors qu'un grand portail à chaque façad
eût été plus convenable; car la plupart ne voyaient pas qu
par les nombreuses petites portes, tous ceux qui étaien
appelés dans le palais pouvaient y pénétrer par le chemi
le plus sûr et le plus court. De là, parmi ces prétendus co
naisseurs, des discussions sans fin, auxquelles ceux-là
livraient ordinairement avec le plus de chaleur, qui avaie
eu le moins l'occasion de voir l'intérieur du palais.

Une circonstance, qui au premier aspect semblait devo
offrir le moyen de mettre un terme à toute controverse, éta
précisément ce qui la compliquait de plus en plus et la re
dait interminable : on croyait posséder plusieurs antiqu
plans de construction, que l'on disait provenir des premie
architectes du palais, et ces vieux dessins étaient marqu
de mots et de signes à peu près indéchiffrables. Chacun
terprétait ces caractères à sa façon et se composait de c
vieux dessins un plan nouveau, auquel non seulement
croyait lui-même, mais encore invitait et souvent forçait

ıtres à croire. Un petit nombre seulement s'y refusaient
ı disant : « Que nous importent vos interprétations ; elles
ous sont toutes indifférentes. Il nous suffit qu'à chaque ins-
nt nous puissions nous convaincre par le fait que la plus
ute sagesse, qu'une bonté infinie habitent ce palais, et
'il s'en répand incessamment sur tout l'empire des prin-
pes d'ordre et de félicité. »

Il en prenait mal souvent à ce petit nombre d'opposants !
ır s'ils avaient parfois le courage d'examiner d'un peu près
ın ou l'autre de ces plans divers, ils étaient qualifiés, par
ux qui y croyaient, de rebelles et d'incendiaires. Mais ils
: tenaient compte de ces injures, et par là même ils mé-
aient d'être associés à ceux qui, dans l'intérieur du palais,
vaillaient au salut de l'empire, et qui n'avaient pas le
sir de se mêler à des querelles sans objet pour eux.

Au moment où les discussions relatives à l'authenticité
s plans semblaient, non pas terminées, mais apaisées, il
riva qu'au milieu de la nuit les gardiens du palais se mi-
nt à crier : Au feu ! au feu ! le feu est au palais ! A ces cris
nistres, chacun se réveillant, se hâta, non d'accourir au
lais, mais de sauver ce qu'il croyait avoir de plus précieux,
st-à-dire son propre dessin du magnifique édifice. Ainsi
acun courut dans les rues, son plan à la main, montrant
x autres en quel endroit de son esquisse brûlait le palais.
feu est ici, disait l'un ; il est là, criait un autre ; c'est ici
'il importe de diriger les secours. Au milieu de ces cris
posés et étourdissants, le palais serait sans doute devenu
proie des flammes, si réellement il avait été en feu. Heu-
ısement ce que les gardiens avaient pris pour un incendie
tait qu'une aurore boréale[1].

[1] Lessing, *Eine Parabel*, dans les *Sämmtliche Schriften*, t. x, p. 22-24 ; traduction Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, in-8°, Paris, 1847, t. II, p. 617-619.

La réponse de Lessing est littéraire et le sens de l'a
pologue est fort clair. Avec un pareil langage, on peu
avoir pour soi les rieurs, mais non pas la raison. Dan
la première partie, il rend à l'Écriture un hommage mé
rité et tout le monde est d'accord avec lui, mais dans l
seconde, il se moque de ses lecteurs, quand il veut leu
faire croire que ce que Göze s'imagine être un incendi
n'est qu'une aurore boréale. Le feu avait si bien pri
qu'il n'est pas encore éteint à l'heure présente. De
lueurs rougeâtres et sinistres s'élèvent encore du palai
embrasé, et quoique le Livre divin reste intact au mi
lieu des flammes, elles consument un grand nombre d
ceux qui en approchent. Il n'y a pas aujourd'hui un seu
historien qui ne reconnaisse que Göze avait raison con
tre Lessing et qu'il avait vu avec beaucoup de perspica
cité que le résultat final de toutes ces attaques sera
pour plusieurs la perte de la foi.

On peut dire, du reste, que l'éditeur de Reimarus n
tarda pas à donner lui-même raison à son adversaire
Dans sa polémique avec Lessing, Göze l'avait somm
de déclarer quelle religion il regardait et admetta
comme sacrée. A cette sommation, Lessing ne répond
rien et pour cause. Mais le 11 août 1778, il écrivait d
Wolfenbüttel à son frère Charles, au sujet des attaque
occasionnées par la publication des extraits de Reima
rus : « Je ne sais encore quelle issue aura mon affaire
mais je me prépare à tout. Il y a quelques années, j'é
bauchais un drame dont le sujet présente quelque ana
logie avec mes chamailleries actuelles... Je me dispose
tailler aux théologiens plus de croupières qu'avec d

ragments[1]. » Ce drame était *Nathan le Sage*, il parut
1779.

Nathan le Sage est le couronnement de l'œuvre littéire de Lessing et le poète nous y donne son *Credo*. Le ramaturge est allé chercher son sujet en Palestine, au mps des croisades, afin de mettre tout à la fois en préence le judaïsme, le Christianisme et l'islamisme; il us présente, avec son héros Nathan, le sultan Saladin, patriarche de Jérusalem, des Templiers, etc. Le paarche de Jérusalem, c'est le pasteur Göze; Nathan, qui t un marchand juif, mais aussi un sage, c'est Lessing. éditeur de Reimarus répond cette fois à la question de öze, et nous apprend quelle est, à ses yeux, la religion éritable. Dans une note qui devait servir d'en-tête à n poème, Lessing avait écrit : « L'opinion de Nathan r toutes les religions positives est depuis longtemps la ienne[2]. » Cette opinion, la voici. Le patriarche de Jésalem est allé trouver le sultan Saladin pour lui faire mprendre combien ne rien croire est dangereux pour tat. Saladin a mandé Nathan le Sage, et il s'adresse à i en ces termes :

Puisque tu es si sage, dis-moi donc quelle foi, quelle reon te paraît la meilleure.
Nathan. — Sultan, je suis juif.
Saladin. — Et moi je suis musulman. Entre nous est le rétien. De ces trois religions, une seule peut être vraie.

[1] *Sämmtliche Schriften*, t. XII, 1840, p. 509.
[2] Lessing, *Zu Nathan dem Weisen*, dans les *Sämmtliche Schrift*, t. XI, p. 535.

Un homme comme toi ne demeure pas là où le hasard de la naissance l'a fait choir, ou bien, s'il y demeure, c'est par réflexion, par raison, par choix. Bref, fais-moi connaître ton avis...

Nathan. — Sultan, avant que je vous réponde en toute confiance, permettez-moi de vous conter un conte... Il y a bien longtemps vivait en Orient un homme qui possédait un anneau d'un prix inestimable et qui lui venait d'une main très chère. La pierre était une opale où se reflétaient mille belles couleurs et elle avait le pouvoir mystérieux de rendre celui qui la portait avec confiance agréable à Dieu et aux hommes... (Le possesseur) laissa l'anneau au plus chéri de ses enfants et il ordonna qu'il passât de main en main au plus digne des enfants, qui, en vertu de la possession de l'anneau, et sans tenir compte de la naissance, deviendrait le chef et le prince de la famille... L'anneau passa ainsi de fils en fils à un père qui eut trois enfants, tous trois également dociles, tous trois également aimables et par conséquent aimés... Quand le moment de la mort approcha, le bon père fut dans une grande perplexité. Comment priver de l'anneau deux de ses fils qui le méritent? A quoi se résoudre? Il fait venir un orfèvre en secret et lui commande deux autres anneaux tout à fait semblables. Ni dépenses, ni peines ne sont épargnées pour obtenir une ressemblance parfaite. L'artiste réussit si bien que, lorsqu'il apporte les anneaux, le père lui-même ne peut distinguer quel est celui qui a servi de modèle aux deux autres. Joyeux et satisfait, il appelle séparément ses trois fils, il donne à chacun d'eux sa bénédiction et son anneau, et il meurt... A peine a-t-il rendu le dernier soupir, chacun des fils vient avec son anneau et veut être le chef de la famille. On examine, on se querelle, on se plaint. Tout est inutile. L'anneau véritable ne pouvait plus se retrouver; — (après une pause pendant laquelle il attend la réponse du

ultan) — il ne pouvait pas plus se retrouver que pour nous ujourd'hui la religion véritable [1].

Au jugement de Lessing, toutes les religions sont donc galement vraies, c'est-à-dire également fausses. Ce l'il vient de nous dire est assez clair, mais comme cette is il ne veut plus user de réticence, il s'explique en rmes formels. Les trois fils, héritiers chacun de leur neau, portent leur cause devant le juge, afin qu'il dé- are quel est celui qui possède l'anneau véritable. — anneau véritable est celui qui rend son possesseur réable à Dieu et aux hommes. Or aucun des trois ne oduit cet effet merveilleux. Qu'en conclure? « Vous es donc tous les trois des trompeurs trompés! Vos trois neaux sont également apocryphes. Le véritable an- au est sans doute perdu [2]. » Voilà la dernière conclu- n du poète. Le spectacle des discussions religieuses muse, et il excite les combattants, parce qu'il ne croit ucune religion. Dans l'Évangile la parole qu'il com- end le moins est celle-ci : « Cherchez d'abord le yaume de Dieu et sa justice [3]. » L'année même où il bliait le premier *Fragment de Wolfenbüttel,* il écrivait on frère :

Si la maison de mon voisin menace ruine, et qu'il veuille demolir, je lui viendrai en aide bien volontiers; mais s'il

Lessing, *Nathan der Weise*, acte III, scènes V-VII, *Sämmtliche riften*, édit. Lachmann, t. II, 1838, p. 274-278. Sur l'histoire des neaux, voir G. Paris, dans les *Etudes juives*, 1885, p. 1-17.
Lessing, *Sämmtliche Schriften*, t. II, p. 280.
Matth., VI, 33.

ne veut pas l'abattre avec précaution, s'il veut, au cor
traire, la laisser tomber, de telle manière qu'elle entraîn
ma maison qui est bonne et solide, afin de reconstruir
ensuite la sienne sur tous ces débris, alors je vais lui por
ter secours et je soutiens, malgré lui, des constructions char
celantes[1].

Ainsi, les chrétiens ne voulant pas détruire leur ma
son, Lessing prétend l'étayer malgré eux, mais ave
des ais pourris. Que pouvait faire d'ailleurs un homm
sans convictions? Il se croyait par moments spinoziste
mais il n'était pas sûr de ses propres sentiments. S
religion, en tant qu'il en a une, est faite de rêveries
de scepticisme. Contre Göze, il s'efforce d'établir que le
Écritures ne sont pas autre chose que des documen
historiques et purement humains[2]; il soutient que la cr
tique a le droit de les soumettre à l'examen le plus r
goureux; bien plus, il avance que le Christianism
n'est pas dans les Évangiles, que la critique peut mod
fier, corriger, rejeter même le texte sacré, sans que
Christianisme perde son fondement véritable, qui e
placé dans le cœur de l'homme et dans la raison. L
Christianisme n'est pas vrai, parce qu'il est dans
Bible, mais il est dans la Bible, parce qu'il est vrai.
faut en finir avec la « Bibliolâtrie[3]. » Toutes ces asse

[1] Lettre du 2 février 1774, *Sämmtliche Schriften*, t. XII, p. 41

[2] Voir, outre les écrits contre Göze, *Neue Hypothese über d
Evangelien als bloss menschliche Geschichtschreiber betrach*
(1778), dans les *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 495-514.

[3] *Bibliolatrie*. C'est le titre d'un opuscule commencé par Le
sing, *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 537.

vont devenir comme les articles de foi des ratio-tes. Lessing substitue donc au Christianisme théo-que le « Christianisme de la raison. » Un an avant ort, en 1780, il publia un petit opuscule, l'*Éduca-du genre humain,* dans lequel le sceptique deve-en quelque sorte prophète et hiérophante, et pré-t, en cent apophthegmes, ce que serait cet âge eau du Christianisme. Il y ébauche la théorie du rès indéfini en matière religieuse, théorie appelée, os jours, à une si haute fortune. Il rappelle ces s espérances qu'avait fait naître au XIII^e^ siècle, dans ques âmes enthousiastes, Joachim de Flore, et il ait siennes à son tour. Déjà il voit poindre l'aurore troisième âge du monde qui sera le règne de l'es-l'Esprit-Saint succèdera au Fils, comme le Fils avait édé au Père, l'Évangile éternel remplacera l'Évan-temporaire du Messie juif, comme l'Évangile tem-re avait remplacé le Pentateuque :

iendra certainement le temps du nouvel Évangile éter-ui nous est promis dans les livres du Nouveau Testa-Peut-être que certains rêveurs du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle nt entrevu un rayon de cet Évangile éternel; peut-être eule erreur est-elle d'avoir annoncé comme trop proche révélation nouvelle[1].

Ancien Testament a enseigné à l'humanité dans son ce l'unité de Dieu, le Nouveau Testament lui a en-

[1] *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in-12, Leipzig, 1855, 7, p. 42.

seigné l'immortalité de l'âme; l'un et l'autre ont propo
ces vérités comme des vérités révélées, quoique ce soi
des vérités rationnelles; maintenant nous n'avons p
besoin de l'autorité de l'Ancien et du Nouveau Testam
pour croire à l'unité de Dieu et à l'immortalité. La r
son nous suffit, le règne de la raison a commencé et e
doit expliquer toutes choses[1].

Ceux qui refusent le don de prophétie aux prophè
de l'Ancien Testament ne sont pas prophètes eux-m
mes. Cet âge qu'avait rêvé Lessing, âge sans Dieu p
sonnel, sans foi à la révélation, n'arrivera jamais. M
ce ne sera point sa faute, si la raison ne réussit pa
étouffer la foi. On voit qu'il n'a rien négligé pour
parvenir. Il a inauguré la guerre violente contre le s
naturel par la publication des *Fragments* de Reima
il a fait de la critique l'instrument destructeur de la
vélation, il a appris à ses successeurs à soutenir que
Christianisme était indépendant de la croyance aux
vres inspirés, il a prêché l'indifférence religieuse e
a enfin enseigné aux rationalistes que l'évolution r
gieuse était un simple anneau de la chaîne du progr
de même que l'évolution scientifique de l'humani
Nous allons voir maintenant quelles furent les con
quences des idées semées par Lessing en Allemag
« Luther, disait-il, nous a délivrés du joug de la tra
tion. Qui nous délivrera du joug plus insupporta

[1] *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 58, 70-72, p. 32,
Cf. aussi *Das Christenthum der Vernunft* et *Ueber die Ensteh
der geoffenbarten Religion*, dans les *Sämmtliche Schriften*, t. x
604 et 607.

ore de la lettre[1]? » Il n'a pas poussé ce cri en vain. commencé et fortement avancé l'œuvre de destruc- ; tous ses disciples vont le suivre :

n pourrait dire dans un certain sens que Lessing a vé ce que Luther avait commencé : il a conduit le pro- ntisme allemand jusqu'à son terme et a déterminé la dont nous sommes témoins aujourd'hui... Comme sys- régulier, comme parti arrêté, le protestantisme ne ait continuer d'exister plus longtemps dans la science ns la religion avec la liberté de penser illimitée qui se festa bientôt... Depuis la crise amenée dans la foi par ng, un christianisme interne et indéfini, une religion entiment purement individuelle, a remplacé chez les stants religieux l'ancien système devenu insoutena- On ne saurait nier que les ouvrages de Lessing n'aient uit dans l'Allemagne protestante un effet désorganisa- .

oir Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allem.*, t. I, p. 80. . Schlegel, *Hist. de la litt.*, trad. Duckett, t. II, p. 360-362.

CHAPITRE IV.

L'EXPLICATION NATURELLE DES MIRACLES. — EICHHO ET PAULUS.

L'émotion produite par la publication des *Fragme de Wolfenbüttel* et des écrits polémiques de Lessi eut pour résultat d'attirer plus que jamais l'attenti sur les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testame Un des sophismes sur lesquels l'éditeur de Reima revint avec le plus d'insistance, c'est que la vérité Christianisme ne repose point sur des faits historiqu mais sur sa valeur intrinsèque. Qu'importent, d'ap lui, les faits racontés dans les Écritures? Que ces fa soient vrais ou faux, qu'ils soient miraculeux ou pu ment naturels, la doctrine chrétienne n'a point à s préoccuper. On peut douter des preuves sur lesquel on l'a établie jusqu'ici, sans douter de sa vérité. La v rité se suffit à elle-même. Que la légende soit vraie fausse, les fruits sont excellents. Nourrissons-nous d de ces fruits, et laissons-là la légende. Tout le Christ nisme est résumé dans le mot de saint Jean qui nou été conservé par saint Jérôme : « Mes petits enfan aimez-vous les uns les autres. » Ce précepte demeu vrai, alors même que tous les faits évangéliques serai

. La doctrine est donc indépendante de l'histoire et a critique; la religion est distincte de la théologie. es idées nouvelles, présentées sous une forme spé- se, troublèrent profondément les professeurs des versités protestantes, qui n'avaient point, pour les ger, l'enseignement infaillible du pape et de l'Église. ne s'aperçurent point que Lessing prenait une partie Christianisme pour le Christianisme entier, qu'il n'a- ni un système de théologie ni un système de philo- ie, et qu'il se bornait à frapper à tort et à travers, contredisant lui-même, disant tantôt blanc, tantôt , et prêchant en définitive le scepticisme sous une igne chrétienne. L'impression que produisirent tous paradoxes et ces sophismes fut telle qu'on s'imagina fallait faire des sacrifices au progrès des lumières ue, puisqu'il était impossible de garder le tout, on ait au moins sauver les points essentiels des croyan- confessionnelles.

e qu'on jugea être l'essentiel, ce fut la morale chré- ne; ce qu'on considéra comme l'accessoire, ce furent niracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les logiens protestants se conduisirent alors comme l'é- age d'un navire qui se croyant perdu, au milieu e violente tempête, jetterait à la mer tous ses agrès sa cargaison, sans songer qu'il ne pourra plus ma- vrer ni conserver le vaisseau, quand il n'aura plus oile ni mâture.

I.

JEAN-GOTTFRIED EICHHORN.

Le premier qui sacrifia les miracles de l'Écriture au exigences du Fragmentiste et de son éditeur fut Jean Gottfried Eichhorn, né à Dörenzimmern, dans la prin cipauté de Hohenlohe-Oehringen, le 16 octobre 1752 mort à Goettingue, le 25 juin 1827[1]. Il fit ses étude dans cette dernière ville et ses principaux maîtres fu rent J. D. Michaelis et Heyne. Il devint professeur d langues orientales à Iéna en 1775 et, en 1788, à Goettin gue, où il demeura jusqu'à sa mort. L'année même o parurent cinq des *Fragments de Wolfenbüttel,* en 1777 Eichhorn commença la publication de son *Répertoire d la littérature orientale*[2]. C'est dans ce recueil qu'il deva

[1] Sur Eichhorn, voir Eichstädt, *Oratio de Eichhornio,* in-4°, Iéna 1827 (reproduite dans ses *Opuscula oratoria,* 2e édit., Iéna, 1850) Tychsen, *Memoria Eichhornii,* in-8°, Goettingue, 1828, extrait de *Commentationes recentiores Societatis scientificæ Goetting.,* t. VI, p 253 ; *Neuer Nekrolog der Teutschen,* 5e année, part. II, p. 637 Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung,* t. V ; Franck, *Geschicht der protestantischen Theologie,* t. III, p. 79 ; Diestel, *Geschichte de alten Testaments,* p. 607.

[2] *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur,* 1 in-8°, Leipzig, 1777-1786.

ıer, en 1779, son premier essai d'explication natu- des miracles. Il avait une puissance de travail ıordinaire et il embrassait tout à la fois les sciences ées et les sciences profanes, en réservant néanmoins rt la plus considérable pour des études exégétiques. malheur il lui manquait pour apprécier sainement nos tes Écritures, une qualité essentielle, le sentiment ieux. « On ne peut méconnaître, dit Ewald, que la e fut toujours pour lui, au point de vue religieux, vre fermé[1]. » De là le caractère superficiel et pu- ent littéraire de son exégèse. Il apprécie avec finesse ment esthétique dans les écrits des prophètes, par ıple ; mais les choses d'un ordre supérieur lui échap- , les hautes idées théologiques et morales qu'ils loppent passent comme inaperçues devant ses yeux on dirait qu'il ignore leur rapport avec le Christia- e. Il n'y voit rien de plus que dans les autres œu- de l'esprit humain dont il a raconté l'histoire[2]. A ce ıt s'en ajoutait un second, plus grave encore peut- pour un critique : il était dupe de sa propre imagi- on. Elle dominait en lui au point de transformer en té tous les fantômes qu'elle créait à plaisir. L'in- ıce profonde que Lessing et Herder exercèrent sur esprit aggravèrent notablement ces défauts naturels. cole de Lessing, il s'accoutuma à ne voir dans l'É- re qu'une œuvre purement humaine; à celle de

hrbücher der biblischen Wissenschaft, t. I, 1848, p. 30.
es hichte der Literatur von ihren Anfängen bis auf die neues- ten, 2e édit., 2 in-8°, Goettingue, 1813-1814.

Herder (1744-1803), son aîné de huit ans, qui faisa ressortir avec beaucoup de relief les beautés littéraire et le caractère oriental des auteurs sacrés, il dévelop pait sa tendance native à saisir surtout le côté poétiqu et esthétique des choses et à lâcher complètement l bride à son imagination.

Les *Fragments de Wolfenbüttel* produisirent sur lu une impression très vive, comme il nous l'apprend lu même dans le premier volume de sa *Bibliothèque un verselle de la littérature biblique*. Il juge, il est vra que l'Inconnu va trop loin, en prétendant que l'histoi sainte n'est qu'une imposture, mais il est d'accord ave lui pour exclure toute intervention particulière de divinité[1]. Afin d'écarter le surnaturel, il pose trois pri cipes. Premièrement, tous les peuples antiques, l Grecs comme les Orientaux, attribuaient à Dieu to ce qui les frappait par sa grandeur ou dépassait l forces de leur intelligence. C'est en partant de ces fai qu'on interprète d'une manière naturelle les traditio mythologiques des anciens. On a fait jusqu'ici une ex ception en faveur des Hébreux. Cette exception n'e pas fondée; ils doivent subir la loi commune. La justi demande qu'on les traite comme les autres peuples. aurait tort d'accuser les écrivains sacrés de fourber et d'imposture, parce qu'ils parlaient la langue de le temps, mais on aurait tort aussi de prendre leur langa au pied de la lettre et de considérer des métaphor comme des réalités.

[1] *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, 10 in-12, Lei zig, 1787-1801, t. I, 1787, p. 3 et 261.

l ne faut pas non plus prendre des hyperboles orien-
s comme la juste expression des faits. C'est là la
nde règle critique posée par Eichhorn. Jusqu'à
sent, on a presque toujours méconnu le génie orien-
Par nature et par habitude, les Sémites grossissent
xagèrent tout. Il est nécessaire de ramener les choses
urs proportions normales ; l'Européen doit dépouil-
eurs récits du brillant manteau dont ils les ont ornés,
oit montrer la vérité dans sa nudité simple et noble.
anciens commentateurs de l'Écriture ont fait des
re-sens perpétuels dans l'explication des livres sa-
; désormais on ne doit plus commettre de pareilles
ues. Traduisons le langage de l'Orient dans la lan-
sobre de l'Occident et ne prenons plus, s'il est per-
de le dire, des vessies pour des lanternes.
nfin, les Hébreux voyant Dieu partout et rapportant
n action directe tous les phénomènes de la nature,
omis dans leurs relations historiques des détails
ntiels auxquels ils n'attachaient aucune importance,
qui en réalité montrent que ce qu'ils jugeaient
aturel est ce qu'il y a de plus naturel au monde.
t là la troisième règle de critique d'Eichhorn et tel
le résumé des principes nouveaux d'herméneutique
propose dans son *Introduction à l'Ancien Testa-*
t[1]. Il leur donne le nom pompeux de « Critique et
gèse supérieures[2]. »

Einleitung in das alte Testament, 1780; 3e édit., Leipzig,
t I, p. 62.
Allgemeine Bibliothek, t. IV, p. 337.

Assurément, il y a un fond de vérité dans les obser
vations d'Eichhorn. Les écrivains bibliques, de mêm
que les autres écrivains sémitiques, n'ont pas écri
comme le ferait un Européen du XVIII^e^ ou du XIX^e^ siècle
et en les interprétant on doit tenir compte de la diffé
rence des races et des génies divers des peuples de l'O
rient et de l'Occident. De plus, que tous les commen
tateurs n'aient pas toujours suffisamment compris l
langage des auteurs de l'Ancien ou même du Nouvea
Testament, on ne saurait en disconvenir. Mais en recon
naissant la part de vérité qu'il y a dans les principes d
la nouvelle école, il importe de se tenir en garde contr
les exagérations. Pour éviter Charybde, ne nous jeton
pas sur Scylla. De ce que les auteurs anciens n'ont poin
parlé et écrit comme nous, il ne s'ensuit en aucun
façon qu'ils ont tous parlé et écrit de la même manière
et qu'ils ont tous droit au même traitement, bon ou mau
vais. Les règles de la critique doivent être appliquée
avec discernement, d'une main discrète et légère. Sou
prétexte d'égalité, Eichhorn est souverainement injust
envers les Livres Saints en les confondant avec les livre
mythologiques des Grecs et des Romains. Il existe
entre les uns et les autres, une différence essentiell
Les premiers, sans même tenir compte de leur caractèr
inspiré, qui ne relève pas directement de la critique
sont des documents authentiques et fidèles, ainsi que l
reconnaît Eichhorn, tandis que les seconds ne sont guèr
que des recueils de fables, enfantées par l'imaginatio
populaire et embellies par le génie des poètes; en u
mot, les uns sont des histoires, les autres sont des fic

ıs. Si, semblables à ces derniers, l'Ancien et le Nou-
u Testament n'étaient pas historiques, on devrait les
ter également comme fabuleux; mais si l'on accorde
ils sont dignes de foi, de quel droit prétend-on trai-
les écrits qui expriment la vérité comme ceux qui
t entachés d'erreur? Rien n'est plus contraire à la
ne critique. L'injustice dont nous parle le législateur
système naturaliste ne consiste pas à établir une
inction qui est naturelle, nécessaire, entre des œu-
s historiques et des œuvres d'imagination; elle con-
e, au contraire, à appliquer à des témoignages cer-
ıs, comme ceux du Pentateuque, des livres des Rois,
Évangiles ou des Actes des Apôtres, des règles qui
sont faites que pour des romans ou des fictions,
ıme la Théogonie d'Hésiode ou les Métamorphoses
vide, le Mahâbhârata ou le Râmâyana. Nous ne trai-
s pas de la même manière Homère et Thucydide, Ta-
et Lucain. Les successeurs d'Eichhorn ont senti
conséquence de son système; ils ont persisté à con-
dre la Bible avec les mythologies antiques, mais ils
avoué qu'on n'avait le droit de le faire qu'en niant
thenticité des Écritures. Eichhorn lui-même reconnut
lques années avant sa mort que son opinion était
ıtenable, puisqu'il nia l'authenticité d'une partie
Pentateuque[1] qu'il avait défendue jusqu'alors : il
damnait par cette négation le système dont il était
venteur.

[1] Dans la 4e édition de son *Einleitung in das alte Testament*,
3-1824.

Cependant, dans la première ardeur de sa prétendu découverte, il n'avait point remarqué son inconséquence Dès 1779, il fit l'application de ses idées aux trois pre miers chapitres de la Genèse, dans son *Urgeschicht* ou *Histoire primitive*[1]. Le sujet était bien choisi pou son coup d'essai. C'était, de toutes les parties de la Bibl celle qui semblait lui offrir, pour ainsi dire, le plus bea jeu. Il rencontrait là une cosmogonie qu'il pouvait com parer aux cosmogonies païennes. Au premier homme encore sans expérience, il pouvait appliquer plus qu' personne avec vraisemblance son principe, que les an ciens attribuaient à Dieu tous les effets dont ils ignoraien la cause. La sobriété des détails et la brièveté avec la quelle les faits sont racontés lui permettaient de donne carrière à son imagination plus librement que les réci circonstanciés de la fin de la Genèse et de l'Exode. L tentation et la chute, l'arbre qui donne l'immortalité l'arbre qui rend mortel, le serpent qui parle, quel riche proie pour l'ennemi du surnaturel! Déjà Celse Julien l'Apostat, les déistes anglais avaient fait leu gorges chaudes de tous ces récits. Eichhorn allait dor remporter, croyait-il, un triomphe. Mais le succès n répondit pas à toutes ses espérances. Les rationalist venus après lui se moquent eux-mêmes de ses explica tions. En voici le résumé.

Le premier chapitre de la Genèse n'est qu'une des cription poétique de l'univers. « Chaque trait trahit

[1] Publiée d'abord dans le *Repertorium*. J. P. Gabler en don une édition nouvelle avec des additions, 3 in-12, Nuremberg, 179 1793.

ceau du peintre, non le burin de l'historien[1]. » Il
t donc y voir des couleurs, non des faits. L'histoire
la création d'Adam n'est qu'un tableau coloré de son
arition sur la terre. Ève, quoique le texte ne le dise
, « parce qu'un anneau de la narration s'est perdu[2], »
it apparu en même temps qu'Adam sur la terre, mais
s un endroit différent.

peine Adam avait-il vécu quelque temps dans la com-
nie des bêtes qu'il remarqua une lacune dans l'univers.
oyait deux créatures de même espèce parmi les animaux,
il était solitaire et isolé dans le monde. Alors s'éveilla
ui le désir d'avoir une compagne. Il erra çà et là dans
en — l'auteur de notre histoire primitive a passé ce détail
silence, — pour chercher en ce lieu une créature qui
ût semblable. Fatigué de ces recherches, il tomba dans
profond sommeil et il *rêva* qu'il était partagé en deux.
qu'il se réveilla et qu'il examina cette partie encore
plorée de son séjour, Ève se présenta à lui, *et Dieu la*
amena. A la vérité le texte porte *vayyiqqaḥ, Dieu lui*
a une de ses côtes, mais cette expression ne peut signi-
que ceci : il rêva, il lui sembla pendant son sommeil
Dieu lui avait pris une de ses côtes[3].

récit est évidemment tout autre que celui de la
ère. Elle dit de la manière la plus formelle qu'Adam
réé avant Ève. Eichhorn nous assure qu'il n'en est
, quoiqu'il n'en puisse pas savoir plus que nous. Il
de même sur l'arbre de vie des choses qu'ignorait

[1] *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, 1779, p. 131.
[2] *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, p. 158.
[3] *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, p. 182-183.

Moïse. Dieu avait indiqué à Adam, d'une manière que nous ne connaissons pas, les arbres vénéneux auxquels il ne devait pas toucher. Il lui avait aussi indiqué un arbre dont les fruits salutaires « devaient rajeunir de temps en temps ses forces » et lui donner « une quasi-éternité[1]. » Par malheur, Adam et Ève mangèrent du fruit de l'arbre vénéneux :

Ce poison annihila tous les effets de l'arbre de vie. Aujourd'hui encore l'effet de ce poison se fait sentir à notre race dégénérée et nous empêche d'éprouver l'influence salutaire de l'arbre de vie... Car je ne puis admettre l'opinion générale que Dieu, par un miracle, a fait disparaître ce dernier de la terre... Il est plus vraisemblable encore pour moi que la plante qui déposa les premiers germes de mort dans le genre humain existe encore dans les terrains qui lui conviennent... Mais peut-être sommes-nous maintenant tellement imprégnés de son poison qu'elle n'est pas plus mortelle pour nous que l'opium pour les Orientaux... Cet arbre n'était dangereux que pour l'homme... Le fruit fatal convenait au serpent et il s'en nourrissait. Par serpent, j'entends l'animal qu'on appelle ordinairement de ce nom. Ève ne dut-elle pas être frappée d'étonnement, lorsque, passant un jour près de l'arbre dont les fruits lui avaient été défendus comme mortels, elle vit le serpent en manger sans mourir?... Sans doute, j'introduis ici dans mon explication un détail qui ne se trouve pas en termes exprès dans la Genèse, savoir que le serpent mangea du fruit défendu à l'homme, mais j'ai déjà montré plus haut que des omissions de ce genre ne sont pas extraordinaires dans notre document... Comment Ève

[1] *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, p. 198, 200.

aurait-elle pu savoir autrement que le fruit ne produisait ucun résultat funeste?... Ève et Adam mangèrent donc le ruit défendu et leurs yeux furent ouverts... Vers le soir du même jour éclata un violent orage... C'était peut-être le pre- nier dont l'homme fût témoin depuis son apparition sur la erre. *Ils entendirent la voix de Dieu, qui se promenait dans le ardin... La voix de Dieu!* Qui ne sait que cette expression nagnifique est employée mille fois pour désigner le *ton- nerre?*... Le roulement du tonnerre est la *voix de Dieu*, et parce que le bruit résonne longtemps à l'oreille d'Adam, *Dieu se promène dans le jardin.* Un nouveau coup de ton- nerre éclate derrière les arbres et Adam croit entendre : *Adam, où es-tu?* Les justifications succèdent alors aux jus- ifications; Adam impute la faute à Ève, Ève au serpent... Le dialogue de Dieu avec Adam et Ève n'est pas autre chose, selon moi, que les remords qui agitent la mauvaise cons- cience du coupable... Le langage n'est ici qu'un vêtement d'emprunt... Comme le tonnerre continuait à gronder, les coupables *s'enfuient du paradis*... On lit : *Dieu les chassa dehors;* cela signifie simplement, dans la langue des peuples ncultes qui font intervenir Dieu partout, ils s'enfuirent. Et peut-on donc imaginer une occasion plus naturelle de leur fuite qu'un orage[1]?

On peut juger, par cet échantillon, de la valeur des explications naturelles des miracles inventées par Eich- horn. Il est inutile de relever en détail tout ce qu'il y a d'arbitraire et de faux dans l'*Urgeschichte* du critique allemand. Un seul trait, auquel est restée attachée la

[1] *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, p. 201, 203, 218, 229-233.

célébrité du ridicule, suffit pour l'apprécier : c'est ce poison avalé par notre premier père, dont il ne mourut pas sur-le-champ, mais 930 ans après, et dont nous souffrons et mourons tous encore, parce que nous n'avons pas su retrouver l'arbre de vie qui doit produire cependant ses fruits dans quelque coin ignoré de la terre[1].

[Eichhorn essaya d'expliquer d'une façon analogue] les histoires d'un Noé, d'un Abraham, d'un Moïse. La vocation de ce dernier, au point de vue de son temps, n'est pas autre chose que la pensée, longtemps méditée par ce patriote, de délivrer son peuple, pensée qui, se remontrant à son esprit dans un rêve avec une nouvelle vivacité, fut prise par lui pour une inspiration divine. La fumée et la flamme sur le Sinaï, lors de la promulgation de la loi, furent un feu qu'il alluma sur la montagne pour aider à l'imagination de son peuple, et avec lequel, par hasard, coïncida un violent orage. L'apparence lumineuse de sa face était une suite de son grand échauffement, et Moïse lui-même, qui en ignorait la cause, y vit, avec le peuple, quelque chose de divin[2].

Eichhorn ne comprit pas mieux les prophètes[3] que les histoires de l'Ancien Testament. Il ne vit dans les ouvrages des uns et des autres que des productions littéraires remarquables d'une haute antiquité; au point de vue religieux, ils furent pour lui des livres scellés.

Eichhorn n'osa point appliquer au Nouveau Testa-

[1] Voir une exposition avec une réfutation plus détaillée d'Eichhorn dans nos *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 144-161.

[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1864, t. I, p. 32.

[3] *Die hebräischen Propheten*, 3 in-8°, Goettingue, 1816-1819.

nent les principes d'interprétation qu'il avait appliqués
l'Ancien. Sa main hésita à dépouiller le Sauveur de
on auréole divine, il se contenta de réduire à des pro-
portions naturelles quelques faits particuliers, empruntés
a plupart aux Actes des Apôtres[1]. Mais il avait ouvert
a voie et il devait se rencontrer parmi ses imitateurs
les esprits plus hardis qui ne s'arrêteraient pas à mi-
chemin. Le plus connu d'entre eux est le docteur Pau-
us.

[1] Strauss en a réuni plusieurs exemples dans son introduction à
a *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1864, t. I, p. 32.

II.

HENRI-EBERHARD-GOTTLOB PAULUS.

Henri-Eberhard-Gottlob Paulus était né le 1er septembre 1761 à Léonberg, près de Stuttgart, dans la maison où devait naître quatorze ans plus tard le philosophe Schelling; il est mort à Heidelberg, le 10 août 1851.

Le docteur Paulus, le premier, devait s'acquérir la pleine gloire d'un Évhémère chrétien[1]... La fin du dernier siècle et le commencement du nôtre ont vu naître de nombreux écrits se proposant l'explication naturelle des miracles, mais les monuments classiques de cette école sont, comme on sait, le *Commentaire des Évangiles* de Paulus, et la *Vie de Jésus*, que le même auteur en a tirée plus tard[2].

Paulus en effet a éclipsé Eichhorn et il est le représentant le plus célèbre de l'explication naturelle des miracles[3]. Son enfance avait été malheureuse. Il était encore en bas âge lorsqu'il perdit sa mère (1767). Son

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 34.

[2] Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dolfus, t. I, p. 12.

[3] Paulus a toujours soutenu que l'explication naturelle des mira-

ère, inconsolable de la perte de sa femme, avec laquelle n'avait vécu que neuf ans, eut sa raison ébranlée du oup : son imagination égarée peupla l'air de fantômes lui qui était auparavant presque incrédule, il se figura vre au milieu d'une société d'esprits dont celle qu'il eurait était la reine. L'infortuné visionnaire poussa loin l'extravagance que le consistoire protestant dut déposer des fonctions de diacre qu'il remplissait à éonberg, *ob absurdas fantasmagoricas visiones divinas ssatus,* comme le porte la sentence de déposition[1]. es scènes douloureuses dont le jeune Gottlob avait été moin, à cette époque de la vie où l'âme est si impressonnable, la persécution qui les avait suivies laissèrent ne trace ineffaçable dans sa mémoire. Il a raconté lui-même comment il abusa de la crédulité de son père our le tromper[2] et comment les hallucinations paternelles, qu'il avait sans doute d'abord partagées, lui rent bientôt douter de tout ce qui paraissait être surnarel. Lorsqu'il eut senti la fausseté et le ridicule de ces sions domestiques, ce fut pour lui comme le souvenir un hideux cauchemar, et le besoin de la réaction déeloppa dans son esprit, à l'université de Tubingue, où alla étudier la théologie, cette aversion du surnaturel

s était tout à fait secondaire dans son œuvre exégétique. K. A. n Reichlin-Meldegg, *H. E. G. Paulus und seine Zeit*, 2 in-8°, ttgart, 1853, t. I, p. 202, 218 ; mais s'il l'a cru sérieusement, il st fait une illusion complète.

[1] Von Reichlin-Meldegg, *H. E. G. Paulus*, t. I, p. 22.

[2] Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte*, -8°, Heidelberg, 1839, p. 79-80 ; Reichlin-Meldegg, *loc. cit.*, p. 20.

qui fut, pendant tout le reste de sa longue vie de 90 ans, le trait le plus saillant de son caractère. Désormais il ne devait plus voir dans les partisans des miracles que des hommes crédules, semblables à son père, et dans ceux qui les racontaient, que des visionnaires remplis comme lui de bonne foi, mais également victimes de leurs illusions et jouets de leurs chimères. Lorsque, devenu professeur de théologie, il s'appliqua, comme il le dit lui-même, à faire « des croyances religieuses un ensemble harmonieux fondé sur la Bible et sur la raison[1] » et que, dans ce but, il entreprit d'expliquer les faits merveilleux de l'histoire évangélique, ce fut dans la triste expérience de son enfance qu'il alla puiser la première idée de ses explications. Il est aisé de le constater, quand on lit dans son *Manuel exégétique* ces pages où, après avoir parlé de l'existence des visions extatiques, inconnues à la plupart des hommes, mais familières, il le sait, à quelques-uns, il nous montre dans le temple de Jérusalem, le vieillard Zacharie affaibli par l'âge, l'imagination exaltée par le désir d'avoir un fils, les sens excités par l'arôme âcre des parfums qui l'enveloppent comme un nuage, croyant apercevoir, dans le demi-jour du sanctuaire, au milieu du jour fantastique des lumières et des ondulations capricieuses de la fumée de l'encens, une forme vaporeuse et indécise, semblable à un ange de Dieu, qui lui annonce la naissance de l'enfant tant désiré. Elle n'exist

[1] *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, in-8°, Heidelberg, 1841-1842, t. I, p. VI. La première édition de ce ouvrage parut de 1830 à 1833.

s au dehors, mais il la voit en lui-même[1]. Qui ne connaît dans ce tableau le vieux diacre de Léonberg, naginant voir apparaître dans le temple l'image de la nme adorée qu'il avait perdue? De même, lorsque rie nous est représentée candide et naïve, prenant visiteur inconnu pour un archange, on ne peut mpêcher de songer au jeune Paulus, porté, dans sa édulité enfantine, par les exemples qu'il avait sous yeux, à saluer des apparitions surnaturelles dans étrangers qui visitaient la maison hantée de son père à donner des proportions surhumaines aux événe-nts les plus communs et aux accidents les plus vul-ires de la vie.

C'est donc de la généralisation des faits maladifs dont avait été témoin pendant son bas âge que Paulus tira premiers éléments de son explication naturelle des racles. Ses études philosophiques devaient lui servir ompléter son système. En 1789, sur la recommanda-n de Griesbach et de Döderlein, Paulus fut nommé ofesseur de langues orientales à l'université d'Iéna. était alors le beau temps du kantisme à Iéna. Schiller, ut imbu des idées du philosophe de Kœnigsberg, y mençait cette année même un cours d'histoire uni-rselle; il racontait, d'après Kant, les commencements humanité, et d'après Eichhorn et les *Fragments de olfenbüttel,* la mission de Moïse; Fichte, développant conséquences de la *Critique de la raison pure,* y in-uait l'autothéisme; Reinhold, l'auteur des *Lettres sur*

[1] *Exegetisches Handbuch,* 1841-1842, t. I, p. 73-75.

la philosophie de Kant, y popularisait les doctrines de celui qu'il avait tant contribué à faire connaître. Cet enseignement portait ses fruits : le scepticisme prospérait, la foi était presque éteinte. Les étudiants en théologie se moquaient des dogmes qu'ils devaient enseigner un jour, et ils s'occupaient fort peu des langues orientales, auxquelles ils préféraient de beaucoup le schématisme, les antinomies et l'impératif catégorique de Kant. Paulus se plia à leurs goûts. Devenu professeur de théologie en 1793, à la mort de Döderlein, auquel il succéda, il enseigna à ses élèves, non pas la théologie chrétienne, mais la théologie kantienne.

Kant ne s'était pas seulement occupé de métaphysique, il s'était aussi occupé de religion. L'année même où Paulus inaugura son cours de théologie à Iéna, le philosophe de Kœnigsberg fit paraître son livre de *La Religion considérée dans les limites de la raison.* Dans cet ouvrage, il confond la religion avec la philosophie. « La théologie biblique, dit-il en propres termes, ne fait qu'un avec la philosophie[1]. » Cette dernière, d'après la *Critique de la Raison pratique*[2], se ramène en dernière analyse à l'impératif catégorique, c'est-à-dire à la loi du devoir ou à la morale. Il en est de même de la vraie religion. Les dogmes surnaturels sont étrangers à son essence ; c'est la seule morale qui la constitue. Le Christianisme, qui forme la véritable Église, ne diffère

[1] *La Religion considérée dans les limites de la raison*, trad. Trullard, Paris, 1841, p. 384.

[2] *Critique de la Raison pratique*, trad. Barni, Paris, 1848, p.

oint, dans son essence, de la religion naturelle. Il s'apuie en apparence, il est vrai, sur des livres écrits, et on sur les principes de la métaphysique, mais les Écritures doivent être interprétées par la raison pure[1]. a gloire de Jésus, c'est d'être le plus grand des moraistes. « Il a proposé une religion naturelle..., il a fait e la religion universelle, qu'il a proposée, la condition uprême et nécessaire de toute croyance religieuse..., a établi une église fondée sur le principe de la religion rationnelle[2]. »

Ce fut ce Christianisme naturel et rationnel que Paulus enseigna dans ses cours; il adopta toutes les idées de auteur de *La Religion dans les limites de la raison,* et ne vit dans Jésus qu'un prédicateur de morale[3].

En même temps qu'il professait les idées de Kant dans a chaire de théologie, Paulus préparait une édition omplète des œuvres de Spinoza, la première qui ait té publiée[4]. Elle parut en 1802 et 1803. C'est à l'école e l'auteur du *Traité théologico-politique* que Paulus cheva de former son système sur l'explication naturelle es miracles. Le premier ouvrage dans lequel il l'exosa, le *Commentaire philologico-critique sur le Nou-*

[1] *La Religion dans les limites de la raison*, p. 195.
[2] *La Religion dans les limites de la raison*, p. 281.
[3] Voir dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 166-167, la traduction du passage de Paulus, *Leben Jesu*, t. I, p. XXI-XXII, où il explique le Christianisme à la façon kantienne.
[4] Ben. de Spinoza, *Opera quæ supersunt omnia, iterum edenda curavit, præfationes, vitam auctoris, necnon notitias, quæ ad historiam scriptorum pertinent*, addidit H. E. G. Paulus, theol. prof. Jenensis, 2 in-8°, Iéna, 1802-1803. Cf. note t. I, p. 512 et suiv.

veau Testament[1], fut publié en 1800, à l'époque où il étudiait les écrits de Spinoza. L'influence du philosophe juif sur sa manière d'interpréter les miracles est manifeste : il ne fait guère qu'appliquer les principes exposés dans le *Tractatus theologico-politicus*[2]. A la réflexion, il s'est aperçu qu'on ne peut séparer, avec Kant, le Christianisme de son histoire[3], mais comme il ne peut se résoudre à croire au miracle, il ne voit, avec Spinoza, dans ce qu'on appelle les faits surnaturels, que des faits naturels mal compris. Comment établir que ces faits ne sortent point de l'ordre naturel? Nous avons vu de quelle manière Eichhorn avait essayé de le faire, au moyen de ce qu'on a appelé « l'interprétation historique. » Paulus avait été d'abord séduit par cette interprétation et c'est dans le *Repertorium* du père du naturalisme qu'il avait fait ses premières armes comme écrivain, mais il avait été plus tard frappé de ce que les explications de l'*Urgeschichte* avaient de forcé, de choquant, d'inacceptable. « L'interprétation psychologique, » dont il trouvait le fond dans Spinoza, lui parut bien préférable à « l'interprétation historique » d'Eichhorn, et il s'attacha à compléter, à développer, à perfectionner la théorie spino-

[1] *Philologisch-kritischer Commentar über das Neue Testament*, 4 in-8°, Lubeck, 1800-1804. Le commentaire sur saint Jean demeura inachevé.

[2] Paulus écrivait à Schnurrer le 3 décembre 1801 : « Um seines *Tractatus theologici-politici* willen verdient er ja in allen exegetischen Bibliotheken bald nach Nr. 1 zu stehen, » et il ajoute que c'est un des hommes avec lesquels il aurait le plus désiré pouvoir vivre. » Reichlin-Meldegg, *Paulus*, t. I, p. 226-227.

[3] *Leben Jesu*, Vorrede, t. I, p. IX.

e et à en faire la base de son exégèse. Le souvenir
jours présent de son père et de ses hallucinations,
il expliquait par son état psychologique, lui fournis-
ent, en s'aidant de sa propre imagination, le moyen
tout expliquer d'une manière plus naturelle, pensait-
que ne l'avait fait Eichhorn. D'après celui-ci, un ange
sauve est une figure de langage qui signifie un ha-
l heureux. Pour Paulus, ce n'est pas une expression
aphorique, c'est bien une personne, mais une per-
ne mortelle, un bel adolescent inconnu, un voyageur
pinément rencontré, qu'un cerveau ardent et surex-
transforme en pur esprit caché sous une forme
naine. Par exemple, dans la scène de la Transfigu-
on, qu'il appelle un lever du soleil, *Frühmorgens-
nz,* le Moïse et l'Élie qui apparaissent au Sauveur
près le récit des Évangélistes[1], ce sont deux étran-
s vêtus de blanc, qui passent par hasard sur la mon-
ne ; ils lient conversation avec Jésus au moment
cis où le soleil levant dore de ses rayons la face du
tre. « Pourquoi Pierre, toujours précipité dans ses
ements, s'écrie-t-il (à la vue des deux inconnus) :
t Moïse, c'est Élie? Assurément, il n'en savait rien
même[2]. » Dans les explications d'Eichhorn, une voix
ciel, c'est le tonnerre, à qui le génie oriental prête
hardiesse une voix articulée. Dans celle de Paulus,
t une voix intérieure, qui parle à l'âme comme dans
visions de son père. Au moment du baptême de

[1] Matth., XVII, 3 ; Marc, IX, 3 ; Luc, IX, 30.
[2] *Leben Jesu,* Heidelberg, 1828, t. II, part. I, § 132, p. 7-8.

Jésus, les paroles : « Celui-ci est mon fils bien-aimé e
qui j'ai mis toutes mes complaisances[1], » ne furent pa
prononcées par une voix sensible et ne furent pas no
plus un coup de tonnerre; elles étaient simplemen
l'expression muette des sentiments intimes qui inon
daient en ce moment l'âme du baptisé et l'âme du bap
tiste. « La vivacité de leurs émotions n'était-elle pa
trop grande, pour leur permettre de discerner claire
ment si la voix qu'ils venaient d'entendre avait parlé a
dehors ou au dedans de leurs cœurs[2] ? »

Eichhorn invoquait le génie oriental pour justifie
son système d'interprétation. Paulus a recours à de
considérations d'un genre différent. Il distingue dan
un récit, d'après les principes de Kant, l'élément ob
jectif ou le fait, et l'élément subjectif ou le jugement d
narrateur. Le fait, c'est la réalité qui constitue l'his
toire; le jugement, c'est la manière dont l'historien
conçu et apprécié cette réalité. « Le fait est palpable
l'interprétation est et demeure l'œuvre des hommes[3].
Le fait est le principal, le jugement est l'accessoire. L
témoin peut avoir mal compris ce qui s'est passé sou
ses yeux; il peut s'être trompé sur la cause et sur le bu
du phénomène, mais il ne s'est pas mépris sur le fon
de l'événement. Ainsi le fait de la guérison de l'aveugl
né, raconté dans l'Évangile de saint Jean[4], est un fa

[1] Matth., III, 17; Marc, I, 11; Luc, III, 22.
[2] *Leben Jesu*, t. I, part. I, § 22, p. 140.
[3] *Leben Jesu*, t. I, part. I, § 22, p. 140.
[4] Joa., IX. Voir le récit de S. Jean, que nous avons rapporté t.
p. 76. Paulus transforme en collyre ou pâte caustique la boue, πηλ

rtain, mais il n'en est pas de même de la cause. Ceux
i connaissaient l'aveugle ne purent être induits en
reur sur le fait lui-même : là où ils s'égarèrent, c'est
squ'ils s'imaginèrent que la guérison était l'effet d'un
racle, tandis qu'elle avait été produite par une cause
turelle, c'est-à-dire par un collyre dont Jésus avait
usage comme le font les oculistes ordinaires.

Ces principes posés, le devoir de l'exégète consiste à
cerner, dans tous les récits qui ont une apparence de
naturel, ce qui est croyable de ce qui ne l'est pas et
découvrir le fond de vérité cachée sous l'enveloppe
raculeuse, *das Glaubliche zu finden*[1]. Séparer les
s des jugements, conserver les premiers, rejeter im-
oyablement les seconds, toutes les fois qu'ils suppo-
t une intervention miraculeuse, en d'autres termes,
rancher de l'Évangile tous les miracles, telle est la
sion du critique, voilà ce qu'a voulu faire Paulus.
ur atteindre son but, il partage en deux classes les
acles évangéliques : ceux qui ont été jugés tels par
contemporains et ceux qui n'ont été élevés au rang
prodiges que par une admiration aveugle de la pos-
té. Il appelle les premiers « miracles historiques, »
es seconds « miracles non historiques. » La plupart
guérisons ont été regardées par les Apôtres comme
faits surnaturels, mais il n'en est pas de même des
es prétendus prodiges qu'on a cru lire dans les

parle S. Jean! On peut voir la traduction de l'explication de
i racle par Paulus dans nos *Mélanges bibliques*, 2e édit., p.
8 .

[1] Paulus, *Leben Jesu*, Vorrede, t. I, p. VII.

Évangiles. Ainsi les disciples du Sauveur n'avaient v
qu'un événement fort naturel dans le paiement d
tribut par saint Pierre. Les commentateurs au contraire
gens fort crédules, portés à découvrir partout du mer
veilleux, se sont imaginés que Pierre avait trouvé l
statère dans la bouche d'un poisson, parce que le text
dit, dans son langage elliptique : *Et lui ouvrant l
bouche, tu trouveras un statère*[1]. Pour dissiper ce mi
rage du miracle, il suffit d'interpréter exactement l
texte. En réalité, l'Apôtre avait trouvé le tétradrachm
dans la bourse des acheteurs à qui il avait vendu so
poisson, non dans la bouche du poisson; et il avait ou
vert la bouche du poisson pour en retirer, non d
l'argent, mais l'hameçon. Voici ce que signifie le text
évangélique, d'après l'explication de Paulus :

Va, mon cher pêcheur, avait dit Jésus à Pierre, prend
avec ta ligne quelques bons poissons, et quand tu leur aur
tiré l'hameçon qui t'empêcherait de les vendre, tu trouver
bien vite le moyen de te procurer les vingt gros[2] enviro
qui te sont nécessaires et qui seront pour ainsi dire trouvés

C'est par des explications de cette force que Paul
s'imagina éliminer du Nouveau Testament les miracl
qu'il appelle non historiques! Quant à ceux qu'il désig

[1] Matth., XVII, 26.

[2] *Gros*, monnaie divisionnaire allemande de la valeur de 1
millimes. D'après cette explication, tout le récit de S. Matthieu
réduirait donc à nous apprendre que S. Pierre a fait un jour u
pêche qui lui a rapporté cinquante sous!

[3] Paulus, *Leben Jesu*, t. II, part. I, § 136, p. 19-20.

ns le titre d'historiques, c'est-à-dire les apparitions et
; guérisons, qu'il reconnaît avoir été jugées surnatu-
lles par les témoins mêmes des événements, il les
plique ainsi : les apparitions sont des hallucinations,
mme nous l'avons vu dans l'histoire du père de saint
an-Baptiste; les guérisons sont l'effet de l'habileté mé-
cale de Jésus, ou bien le résultat fortuit d'une heureuse
ance. Si Lazare ressuscite, c'est qu'il n'était pas mort
ellement. « Par bonheur, c'était au fond d'une grotte
e Lazare, tombé en léthargie, avait été déposé quatre
urs auparavant[1]. » Au fond de cette grotte, il était re-
nu de sa léthargie. C'est donc à la faveur du hasard que
us fut redevable de son plus grand miracle.

Dans la purification des lépreux, le Sauveur n'opère non
s aucune cure merveilleuse. Grâce à la connaissance
il a de la lèpre, il reconnaît seulement que le malade
être guéri, et voilà ce qu'on transforme en miracle. —
-ce à tort? En descendant de la montagne des béatitu-
, Notre-Seigneur rencontra, nous dit saint Matthieu,
lépreux qui le pria de le guérir et il le guérit en effet.
nt Marc et saint Luc racontent le même épisode[2]. D'a-
s Paulus, le malade ne demanda pas à Jésus de le gué-
il lui demanda seulement un avis sur son état. Jésus
leclare prêt à l'examiner, *je le veux,* et, après une
se notable, il étend sa main pour le palper, en ayant
n de ne pas s'exposer à contracter lui-même le mal.
rès un examen attentif, il constate une abondante

[1] Paulus, *Leben Jesu*, t. II, part. I, § 151, p. 55-61.
[2] Matth., VIII, 1-4. Cf. Marc, I, 40-45; Luc, V, 12-16.

éruption, qui est un symptôme de curabilité, l'éruption et la desquamation sur toute la peau indiquant la crise par laquelle l'économie se nettoie. Jésus conclut de là que la maladie n'est plus contagieuse. *Sois purifié,* lui dit-il [1].

Il se montre ainsi, non pas thaumaturge, mais médecin habile. Dans les guérisons de sourds-muets, il donne la preuve de sa dextérité comme chirurgien. Saint Marc raconte que Jésus guérit un sourd-muet dans la Décapole, après lui avoir touché les oreilles et la langue en lui disant : *Eppheta,* « ouvre-toi [2]. » Paulus assure que ce fut au moyen d'une opération chirurgicale et d'une espèce de poudre, *eine Art von Pulver,* qu'il lui appliqua aux oreilles après l'avoir pris à part [3]. C'est ainsi

[1] *Philologisch-kritischer Commentar über das Neue Testament*, 1804, t. I, p. 796 ; *Exegetisches Handbuch*, t. I, part. II, p. 698-709. « Remarquons, dit Strauss, qu'il y a ici une assertion étrangère au texte : c'est que le lépreux ait été justement à l'époque de la crise de sa maladie... Après qu'il est dit que Jésus a prononcé le mot *sois purifié*, Matthieu ajoute : *Et il fut aussitôt purifié.* Entendre cette addition de Matthieu dans le sens que le malade fut réellement déclaré pur par Jésus, ce serait lui imputer une absurde tautologie... Mais le point contre lequel l'explication naturelle échoue de la manière la plus positive, c'est la séparation de *je veux* d'avec *sois purifié.* Qui pourra se persuader que ces deux mots réunis immédiatement dans les trois récits, aient été séparés par une pause notable, que le mot *je veux* ait été prononcé pendant que, à proprement parler, avant le palper ; mais que le mot *sois purifié* ne l'ait été qu'après cette opération, quand les trois évangélistes font prononcer à Jésus les deux mots sans séparation pendant l'acte du palper?... [*Sois purifié*] doit signifier une vraie purification de guérison. » *Vie de Jésus,* trad. Littré, 1864, t. II, p. 67-68.

[2] Marc, VII, 31-37.

[3] *Exegetisches Handbuch*, t. II, p. 342. Cf. *Commentar,* t. II, p. 426. Pour la réfutation, voir Strauss, *loc. cit.,* t. II, p. 83 et suiv.

ue l'exégète explique tous les prodiges évangéliques,
n dénaturant le sens des mots, en ajoutant des détails
ui n'ont aucun fondement dans les textes, en soumet-
nt, en un mot, les quatre Évangiles à la torture. Tous
s critiques sont aujourd'hui unanimes à reconnaître que
s explications des miracles par Paulus sont ridicules et
uériles :

Paulus était un théologien qui, voulant le moins possible
e miracles et n'osant pas traiter les récits bibliques de lé-
endes, les torturait pour les expliquer tous d'une façon na-
relle. Paulus prétendait avec cela maintenir à la Bible toute
n autorité et entrer dans la vraie pensée des auteurs sa-
és. Là était le ridicule de Paulus... Il tombait dans la puéri-
ité en soutenant que le narrateur sacré n'avait voulu ra-
nter que des choses toutes simples et qu'on rendait service
. texte biblique en le débarrassant de ses miracles[1].

Strauss, dans sa première *Vie de Jésus,* a suivi pied à
ed le docteur Paulus et il a réfuté et bafoué une à une
utes ces explications avec une logique impitoyable.
tte réfutation forme une partie considérable de son
vail. L'explication naturelle imaginée par Paulus ne
st jamais relevée de ce coup. Elle fut remplacée en
lemagne par le mythisme de Strauss.

[1] E. Renan, *Vie de Jésus,* 13e édit., 1867, p. XXI.

CHAPITRE V.

L'INTERPRÉTATION MYTHIQUE DES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT. — DE WETTE.

Pendant que Paulus attirait l'attention de l'Allemagne rationaliste par ses explications du miracle, une théorie nouvelle, destinée à supplanter la sienne et bien plus dangereuse, s'élaborait dans l'obscurité pour paraître bientôt avec éclat : c'était celle du mythisme. Elle a de commun avec les systèmes antérieurs la négation du surnaturel, mais sur tous les autres points, elle en diffère. Tandis que l'ancienne consacrait le caractère historique des Livres Saints et se bornait à dépouiller les prodiges bibliques de leur auréole divine pour les réduire à des faits naturels, la nouvelle va plus loin, elle rabaisse les miracles au rang des fables, ou, comme elle s'exprime, des mythes; et, ce qui n'est pas moins fâcheux, tandis que la première croit encore à l'authenticité des Écritures, la seconde n'y croit plus. On voit par là combien la maladie du rationalisme s'aggrave. De négation en négation, de destruction en destruction, l'incrédulité ne laissera bientôt plus rien debout de l'édifice sacré de la révélation chrétienne. Placé

ur la pente glissante du doute, le rationaliste descend
ujours sans pouvoir s'arrêter.

Dans l'explication mythique comme dans l'explication
aturelle du miracle, l'attaque se porta d'abord contre
Ancien Testament, avant d'atteindre le Nouveau. Ce
it naturellement le Pentateuque qui reçut les premiers
oups. Il forme comme le portique de nos Saintes Écri-
ures, il attire par là même tout d'abord l'attention;
e plus, par son antiquité et la nature de ses récits,
semble se prêter plus que tout autre livre à l'inter-
rétation des mythologues.

Les mythologues de notre siècle ne furent point,
ailleurs, nous devons le rappeler, les premiers qui nié-
ent l'authenticité du Pentateuque; ils avaient eu des
evanciers au commencement de l'Église : quelques
ostiques et quelques païens avaient déjà jeté des dou-
s sur l'origine mosaïque des cinq premiers livres de
Écriture [1], mais leur voix était restée longtemps sans
ho et la tradition générale n'avait rencontré aucun
ntradicteur. Au XII[e] siècle, un célèbre rabbin juif,
en Ezra [2], émit des soupçons sur quelques passages;
ne les étendit point toutefois à l'ensemble de l'œu-
re [3], comme on l'a dit souvent à la suite de Spinoza,

[1] Voir t. I, p. 127-128; 172.

[2] Né à Tolède vers 1092, mort à Rhodes d'après les uns, à Rome après les autres, en 1167.

[3] W. Maier, *Aben Esra's Meinung über den Verfasser des Pentateuch*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. V, 1832, 634-644; C. Siegfried, *Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments*, in-4°, Berlin, 1867, p. 11; Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, édit. Wellhausen, 1878, p. 16.

intéressé à se créer des prédécesseurs[1]. Au commencement du protestantisme, Carlstadt, à l'occasion du récit de la mort de Moïse dans le Deutéronome, mit en question (1520) si les cinq livres du Pentateuque avaient été écrits par le législateur des Hébreux[2]. Personne ne prit garde alors à cette proposition erronée. En 1574, un Belge, André Maes ou Masius, dans son Commentaire sur Josué, rappela, en cherchant à la rendre plus acceptable, la notice du Talmud sur la part qui revenait à Esdras dans la composition du Pentateuque[3]. Ce sont là les préludes de l'attaque. Au XVII[e] siècle l'hostilité s'accentue[4]. Le philosophe anglais Thomas Hobbes révoque formellement en doute que Moïse ait jamais écrit les livres qu'on lui attribue, en s'appuyant sur les mêmes raisons que devaient alléguer au XIX[e] siècle Vater et de Wette. Il ouvre la série de ceux qui nient expressément l'origine mosaïque du Pentateuque.

Quels furent les auteurs véritables des divers livres de la Sainte Écriture, cela n'est établi par aucun témoignage

[1] Voir t. I, p. 523. Isaac ben Suleiman († 940) avait aussi nié l'origine mosaïque de quelques passages du Pentateuque. Il est cité par Aben Ezra. Voir A. Bernus, *R. Simon*, in-8°, Lausanne, 1869, p. 63-64; Bleek, *Einleitung in das A. T.*, p. 16.

[2] « Defendi potest, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum. » *De can. Script.;* Herzog's *Real-Encyklop.*, 1[re] édit., t. XI p. 302.

[3] *Josuæ imperatoris historia*, in-f°, Anvers, 1574.

[4] Voir, pour l'histoire de la critique du Pentateuque, A. Th. Hartmann, *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mose's*, in-8°, Rostock, 1831 p. 171 (B. N. A 3085). Travail complet jusqu'à la date de 1830.

ffisant d'aucune histoire, ce qui serait la seule preuve du
t matériel, ni par aucun argument rationnel, car la rai-
n sert seulement à démontrer les vérités par voie de con-
quence, non les faits. La lumière qui doit nous guider
ns cette question, c'est donc celle qui nous est fournie
r les livres eux-mêmes, et si cette lumière ne nous ré-
le pas qui a été l'auteur de chaque livre, elle n'est pas du
oins inutile pour nous faire connaître à quelle époque ils
t été écrits. Et premièrement en ce qui concerne le Pen-
euque, le titre qu'on lui donne de livre de Moïse n'est pas
argument suffisant pour prouver qu'il a été réellement
rit par Moïse[1].

Les preuves que Hobbes prétend en donner sont les
ivantes : l'auteur dit que le Chanaéen était « alors »
Palestine; il cite le livre des guerres du Seigneur,
il assure que personne ne sait où est enterré Moïse[2].
oïse, dit-il, n'aurait pas évidemment parlé de la sorte,
le Chananéen était encore de son temps dans la Terre
omise; il n'aurait pas cité un livre qui racontait ses
opres exploits; enfin il ne pouvait parler de sa mort.
appelle donc les livres du Pentateuque livres de Moïse,
parce qu'il en est l'auteur, mais parce qu'ils parlent
lui, comme on donne le nom d'*Histoire de Scander-*
à l'histoire de ce héros, quoiqu'il ne l'ait pas
ite lui-même. Hobbes admet d'ailleurs que Moïse a

1. Th. Hobbes, *Leviathan*, in-f°, Londres, 1651, p. 200 (B. N., R. 5.).

2. Gen., XII, 6; Num., XXI, 14; Deut., XXXIV, 6. Aben Ezra avait déjà cité le passage de la Genèse.

composé toute la partie du Pentateuque qui lui est attribuée communément[1].

Vers le même temps (1655), un Français, Isaac de la Peyrère, l'inventeur des Préadamites[2], tenta d'affaiblir l'autorité de la Genèse, qui n'était point favorable à son système sur l'existence d'hommes antérieurs à Adam, en avançant que Moïse n'en était pas l'auteur. D'après lui, l'Adam de la Genèse n'est le père que des Juifs; l'histoire de la création, du péché originel, du déluge et tout le reste ne regarde que les enfants d'Abraham et non l'humanité. Il combat l'origine mosaïque du Pentateuque par des raisons analogues à celles de Hobbes[3].

Un ennemi plus redoutable de l'authenticité du Pentateuque, ce fut Spinoza. Dans son *Traité théologico politique* (1670), recueillant la liste à peu près complète de tous les passages qui ont servi depuis deux siècles de prétexte à la polémique, il conclut en disant : « Il est plus clair que le jour, par tous ces passages, que ce n'est point Moïse qui a écrit le Pentateuque, mais un autre écrivain qui lui est postérieur de plusieurs siècles[4].

Les attaques du philosophe juif firent cependant moins de bruit au moment où elles parurent que celle

[1] Deut., XI-XXVII ; Hobbes, *Leviathan*, p. 200.

[2] I. de la Peyrère, *Præadamitæ sive exercitatio super vers. 12, 13 et 14 capitis V^i Epistolæ D. Pauli ad Romanos quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, 1655, in-4° (sans lieu). Cette dissertation est suivie du *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi, pars prima*. La seconde partie ne parut jamais.

[3] *Systema*, part. I, l. IV, c. I, p. 173-178.

[4] *Tract. theol. polit.*, t. III, p. 130. Voir notre t. I, p. 523.

n prêtre de l'Oratoire de France, Richard Simon. it ans après la publication du Traité de Spinoza, cet ivain, qu'on appelle souvent « le fondateur de la cri- ue biblique[1], » faisait paraître sa célèbre *Histoire ique du Vieux Testament*[2]. Son opinion sur l'origine livres de Moïse est singulière; Bossuet la jugea si gereuse qu'il fit supprimer l'ouvrage par le chance- le Tellier et par le lieutenant de police la Reynie[3]. Simon suppose que Moïse avait institué des archivis- ou scribes, chargés de mettre par écrit le récit des nements les plus importants. Ces scribes étaient ins- és. Les prophètes postérieurs les retouchèrent maintes

Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 16. — Richard Si- , né à Dieppe le 13 mai 1638, y mourut le 11 avril 1712. In-4°, Paris, 1678.

Voir de Bausset, *Histoire de Bossuet*, t. IV, p. 273 et suiv. On ivent reproché cet acte à Bossuet, ainsi que ses attaques pos- ures contre R. Simon. On ne prend pas garde qu'on se fait en l'écho des libres-penseurs. « Bossuet, dit M. Renan, en quel- minutes, vit, avec son habileté ordinaire, que c'était ici un rereux ennemi. La rage du rhéteur contre l'investigateur qui déranger ses belles phrases éclate comme un tonnerre. Esprit t, ennemi de l'instruction qui gênait ses partis pris, rempli ette sotte prétention qu'a l'esprit français de suppléer à la ce par le talent, indifférent aux recherches positives et aux rès de la critique, Bossuet en était toujours resté, en fait d'é- ion biblique, à ses cahiers de Sorbonne... Bossuet, assisté par eynie, tua les études bibliques en France pour plusieurs géné- ns... Pour être juste, on doit ajouter que Bossuet n'était en ceci que le représentant de l'Église de France, et en quelque le fondé de pouvoir de tous les défauts de l'esprit français. lise gallicane donna en cette occasion la mesure de sa médio- intellectuelle, de sa paresse pour la recherche, de son incu- pesanteur. » Préface à l'*Histoire critique des livres de l'An- Testament*, par Kuenen, trad. Pierson, t. I, 1866, p. XIII-XV.

fois, jusqu'au temps d'Esdras ou même plus tard, ajou-
tant, retranchant, modifiant, abrégeant ou développan
à leur gré. De là les divergences. En outre, comme ils
avaient écrit sur des rouleaux ou feuillets séparés, i
arriva que ces rouleaux se brouillèrent en plus d'un
endroit, ce qui a amené une grande confusion dans la
suite des récits[1].

Cette opinion est tout à fait arbitraire, et M. Reus
n'a été que juste, lorsqu'il a écrit « qu'il est difficile d
se méprendre plus profondément sur l'esprit et sur l'his
toire de la littérature hébraïque[2]. » Elle renferme ce
pendant une idée qui a fait fortune de nos jours et qu
M. Renan a dégagée en ces termes, pour faire l'éloge d
son inventeur :

Le principe fondamental de la critique des livres sacré
anonymes, principe applicable à presque toutes les littéra
tures de l'Orient, est chez lui parfaitement développé. L'idé
de la retouche des textes, des incorporations successives, es
substituée aux vieilles discussions d'authenticité. Le text
n'est plus, dans cette manière de voir, quelque chose de fix
qu'il faut tenir pour authentique ou apocryphe, admettre o
rejeter en bloc. C'est un corps organique, qui s'accroît selo

[1] R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, ch. I, 1re édi
Paris, 1678, p. 3 et suiv. Cf. A. Bernus, *R. Simon* p. 78-80.
n'existe plus que trois ou quatre exemplaires de la 1re édition
l'*Histoire critique*. La Bibliothèque nationale possède l'exemplai
de Huet, qui en a souligné les passages les plus importants et y
ajouté quelques notes (Réserve. A 2276A).

[2] Dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 1re édit., t. XIV, p. 404. Po
la réfutation de Richard Simon, voir Duvoisin, *Autorité des livr
de Moïse*, in-12, Paris, 1778, p. 82-86.

-taines lois, et de temps en temps se métamorphose, sans sser d'être lui-même [1].

Assurément l'oratorien français aurait répudié ces anges, lui qui croyait formellement à l'inspiration de us les collaborateurs des Livres Saints, mais il n'en pas moins vrai qu'il est le premier qui ait émis cette nion, aujourd'hui universellement acceptée par les ionalistes, que les cinq livres du Pentateuque sont le it du travail et des retouches de plusieurs généra- ns d'écrivains[2]. Quoiqu'il vacillât dans ses affirma- ns, quoiqu'il attribuât tantôt plus, tantôt moins à ïse, dans la composition de la Genèse surtout[3], il te établi qu'il ouvrit la voie à la critique négative.

Certes Richard Simon n'était pas le seul qui, dans la se- de moitié du XVII[e] siècle, appliquât la critique aux écrits

Loc. cit., p. X-XI. M. Renan conclut de là que « l'analyse du tateuque (de R. Simon) est un chef-d'œuvre. » P. X. « L'His- e critique..., dit-il encore, est un traité complet d'exégèse, en nce de près de cent cinquante ans sur les autres ouvrages du ne genre. » *Ibid.*

En voici un exemple, relevé par M. Bernus, *loc. cit.*, p. 81-82, lequel les trois couches successives d'historiens imaginés par imon sont très visibles : « [Les] derniers écrivains (n° 3) ayant bli sous Esdras, comme on le croit communément, tous les an- s Mémoires qu'ils purent trouver, et en ayant fait un recueil gé, où ils ajoutèrent quelque chose, il est malaisé de distinguer hangements qu'ils ont faits, d'avec ceux que chaque prophète) en particulier avait faits avant ce temps-là dans les ouvrages a recueillis sur les Mémoires de ses prédécesseurs (n° 1) et qui rvaient dans les Archives. » *Hist. crit. du V. T.*, 1[re] édit., p. 31.

Voir en particulier, *Réponse à la Défense des Sentiments*, p. 137.

hébreux. Spinoza, en particulier, dans le *Traité théologico-politique*, arrivait sur le Pentateuque aux résultats les plus avancés. Mais Simon lui est bien supérieur sous le rapport de la méthode; et, de fait, la science exégétique, telle que l'Allemagne l'a créée, ressemble beaucoup plus au livre de Simon qu'à celui de Spinoza... Je ne sais si R. Simon avait lu l'ouvrage de Spinoza; en tout cas, il n'en relève pas. Spinoza fut le Bacon de l'exégèse; il entrevit une méthode qu'il ne pratiqua pas avec suite; Simon en fut le Galilée; il mit résolûment la main à l'œuvre, et, avec un surprenant génie, éleva d'un seul coup l'édifice de la science sur des bases qui n'ont pas été ébranlées [1].

De tels éloges ont dû faire tressaillir d'horreur, au fond du tombeau, les cendres du critique de l'Oratoire. De son vivant, du reste, il ne tarda pas à s'apercevoir lui-même des conséquences fâcheuses de ses théories [2]. Personne n'osait suivre ouvertement Spinoza; quand Richard Simon eut donné l'exemple, on n'hésita plus à marcher sur ses traces et même à le dépasser, comme l'observe Astruc, l'auteur des *Conjectures* que nous aurons bientôt à faire connaître :

M. Le Clerc [3], qui publia en 1685 contre l'*Histoire critique du Vieux Testament* de M. Simon, un recueil de lettres sou

[1] E. Renan, *loc. cit.*, p. XII.

[2] R. Simon atténua une partie de ses affirmations dans les éd tions postérieures de l'*Histoire critique*. Voir Bernus, *R. Simon*, 88-89. Il faut reconnaître d'ailleurs que R. Simon ne compren même pas la piété. Voir *ibid.*, p. 119. M. Reuss l'appelle « rati naliste » (Herzog's *Real-Encyklopädie*, t. XIV, p. 639). Il vé cependant et mourut catholique. Bernus, *ibid.*, p. 119-120.

[3] Voir, Figure 44, le portrait de Jean Le Clerc, d'après une

44. — Jean Le Clerc.

titre de *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, loin
combattre bien des choses fausses ou légèrement hazar-
es que M. Simon y avançoit sur ce sujet [que Moïse n'est
s l'auteur de la Genèse], alla beaucoup plus loin que lui,
aprez avoir rassemblé tout ce que Hobbes, la Peyrère,
inoza avoient dit de plus outré, et y avoir ajouté tous les
res passages qu'il put recueillir et qu'il crut propres à fa-
iser cette opinion, il en conclut hautement que le Penta-
que estoit l'ouvrage du « Sacrificateur Israélite, que l'on
voia de Babylone pour instruire les nouveaux habitans de
Palestine de la manière dont il faloit qu'ils servissent
eu, comme l'auteur des livres des Rois le raconte (c'est-à-
e, l'envoi de ce Sacrificateur) au XVII[e] chapitre du second
re[1]. »

Jean Le Clerc revint plus tard sur sa première opi-
n, et en 1693 il reconnut formellement Moïse comme
uteur du Pentateuque[2]. Cependant sa rétractation

ne gravure. Collection de portraits de la Bibliothèque du Sémi-
e de Saint-Sulpice.

(Astruc), *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît
Moyse s'est servi*, in-12, Bruxelles, 1753, p. 454-455. — Un
e Hollandais, Antoine van Dale († 1708), de la secte Memno-
, soutint que le Pentateuque avait été composé par Esdras, *De
gine et progressu idololatriæ*, 1793.

Dans sa dissertation *De scriptore Pentateuchi Mose*, la troisième
les qu'il a placées en tête du tome I[er] de ses Commentaires,
-i', Amsterdam, 1690-1731. La Genèse parut en 1693 sous le
de *Genesis sive Mosis prophetæ liber primus*. « *Eos libros
tateuchi*), dit-il, *semper Mosi tribuimus*, » fol. e 1, § 1. Cf.
§ IV (B. N. Inventaire A939). Bayle lui-même avait blâmé
rc d'être allé trop loin dans son premier écrit. Il écrivait à
t, le 6 juillet 1685 : « M. Le Clerc vient de faire un livre
re M. Simon ; il y a de bonnes choses, mais trop hardies. Vous

ne coupa pas court au mal. Le livre de Simon resta. On eut beau publier des réfutations de l'*Histoire critique du Vieux Testament*[1], les éditions s'en multiplièrent. Une traduction latine[2], destinée principalement aux savants d'Allemagne qui ne lisaient pas couramment le français, fit connaître partout les idées de Simon sur le Pentateuque et sur la critique de l'Ancien Testament en général. Ce fut surtout au delà du Rhin qu'il fut lu, et c'est dans ce pays que ces opinions portèrent leurs fruits funestes, mais seulement à la fin du XVIII^e^ siècle. Elles avaient été d'abord combattues par les protestants eux-mêmes et en particulier par Carpzov, dont l'*Introduction aux livres canoniques* eut un grand succès[3].

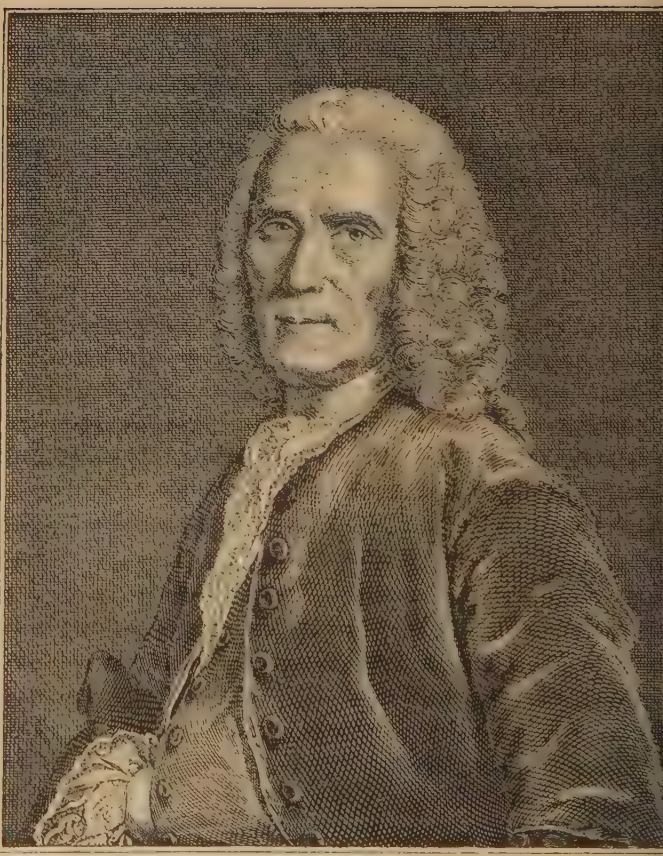
La question de l'authenticité du Pentateuque en était là, quand elle fut reprise par les mythologues allemands. Depuis les travaux de Richard Simon et de Le Clerc jusqu'à ceux de l'école mythique, il n'avait paru au sujet

devriez l'avertir qu'au lieu de faire du bien au parti qu'il a embrassé, je veux dire aux Arminiens, il servira à les rendre plus odieux ; car il ne servira qu'à confirmer les gens dans la pensée où on est ici, que tous les Arminiens savants sont Sociniens pour le moins. Ce pour le moins n'est pas dit sans cause... [Cette secte] est l'égoût de tous les athées, déistes et sociniens de l'Europe. » (*Œuvres diverses*, t. IV, p. 622. Cf. ce que nous avons dit, t. I, p. 497, 503.

[1] M. Bernus en a recueilli la liste, *loc. cit.*, p. 96-117.

[2] Voir, pour la bibliographie complète, Bernus, dans Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, 1879-1882, p. 123-125.

[3] Carpzov réfute nommément Hobbes, Spinoza, Richard Simon et Le Clerc dans son *Introductio in libros canonicos Bibliorum*, 2^e^ édit. 3 in-4°, Leipzig, 1731, t. I, p. 38-42. La première édition est de 1721. Michaelis, *Einleitung*, 1787, et Eichhorn lui-même dans les trois premières éditions de son *Einleitung*, défendirent l'authenticité du Pentateuque.



Peint par L. Vigée. Gravé par J. Daville, graveur du Roi, 17

JOANNES ASTRUC
SALUBRIS CONSILII REGII SOCIUS, DOCTOR MEDICUS
PARISIENSIS, PROFESSOR REGIUS, ETC.

45. — Jean Astruc.

es livres de Moïse qu'un seul ouvrage critique, qui
nérite d'être mentionné, c'est celui de Jean Astruc, mé-
ecin originaire du Languedoc (1684-1766), sur la com-
osition de la Genèse[1]. Le père de Jean Astruc, pasteur
rotestant à Sauve, près d'Alais, devint catholique à
a suite de la révocation de l'édit de Nantes. Notre auteur
rofessa toujours le catholicisme. Ses connaissances
nédicales le rendirent célèbre. En 1743, il fut agrégé à
a Faculté de médecine de Paris et prit une grande part
ses travaux. Tout en se livrant à l'enseignement, il
'occupait des Écritures et il fit ainsi une découverte
riginale qui a valu à son nom une réputation bien su-
érieure à celle que lui avait acquise sa science théra-
eutique. Frappé de la manière uniforme dont Dieu était
ppelé de noms différents dans les divers chapitres de
a Genèse, il bâtit sur cette observation tout un système,
'après lequel Moïse aurait été plutôt le compilateur
ue le rédacteur du premier livre du Pentateuque. Il
xposa ses idées, en 1753, dans ses *Conjectures sur les*
émoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi
our composer les livres de la Genèse avec des remar-
ues qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures[2].

[1] On trouve une vie d'Astruc, par A. Ch. Lorry, en tête des *Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Montpellier*, par M. Astruc, in-4°, Paris, 1767, p. XXXIII-LII. Cet ouvrage ayant été laissé inachevé par Astruc, il fut complété par Lorry. Nous reproduisons ici, Figure 45, le portrait d'Astruc, peint par L. Vigée gravé par J. Davillé, en 1756, qui se trouve en tête de cet ouvrage. L'original est un peu réduit.

[2] In-12, Bruxelles (Paris), 1753 (B. N., A 7395). L'ouvrage paraît sans nom d'auteur. — J.-J. Björnsthal l'a réfuté dans ses *Ani-*

Astruc commence par observer que Moïse raconte des événements qui se sont passés près de deux mille cinq cents ans avant lui. La connaissance de ces événements ne lui a pas été révélée, dit-il, il les a connus « par une tradition écrite, c'est-à-dire par des relations ou mémoires laissés par écrit. » Plusieurs auteurs ont déjà été de cet avis :

Dans le fond, je pense comme ces auteurs, mais je porte mes conjectures plus loin et je suis plus décidé. Je prétends donc que Moyse avoit entre les mains des mémoires anciens contenant l'histoire de ses ancêtres, depuis la création du monde; que pour ne rien perdre de ces mémoires, il les a partagez par morceaux, suivant les faits qui y estoient racontez; qu'il a inséré ces morceaux en entier, les uns à la suite des autres, et que c'est de cet assemblage que le livre de la Genèse à été formé[1].

Voilà en résumé le système d'Astruc. Les raisons sur lesquelles il se fonde sont les répétitions qu'on remarque dans le premier livre du Pentateuque, ce qu'il appelle « les *antichronismes* ou renversements de l'ordre chronologique[2] » et surtout la diversité de l'emploi du nom de Dieu dans les morceaux différents de la Genèse

madversiones in Conjecturas de transcriptis a Mose commentariis in-4°, Upsal, 1761 (B. N., 5600 A 133). — P. Brouwer avait soutenu en 1753 à Leyde que Moïse avait tiré les documents de la Genèse de monuments désignés sous le nom de תולדות, *générations*. Voir Herzog's *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. I, 1877, p. 726, note.

[1] Astruc, *Conjectures*, p. 9.

[2] Astruc, *Conjectures*, p. 16; cf. p. 10.

ette raison est la principale d'Astruc et elle était ap-elée à une haute fortune. Voici comment il l'expose :

Dans le texte hébreu de la Genèse, Dieu est principale-ent désigné par deux noms différents. Le premier qui se résente est celui d'*Élohim*... Toutes les versions l'ont rendu e même, celle des Septante par Θεός, la Vulgate par *Deus*, toutes les versions françoises faites sur la Vulgate, par le ot *Dieu*... L'autre nom de Dieu est celui de *Jéhovah*... Les uifs ne prononçoient pas ce nom par respect et ils lisoient la place celui d'*Adonai*... C'est ce nom d'*Adonai*, qui gnifie en hébreu... *Seigneur*, que les Septante et l'auteur e la Vulgate ont lu à l'exemple des Juifs, et c'est pour cela u'ils ont constamment traduit *Jéhovah*, les Septante par ύριος, la Vulgate par *Dominus*, et toutes les versions fran-oises qui suivent la Vulgate par le Seigneur... On pourroit roire que ces deux noms *Élohim* et *Jéhovah* sont emploiez distinctement dans les mesmes endroits de la Genèse, omme des termes synonymes et propres à varier le style, ais ce seroit se tromper. Ces mots ne sont jamais confon-us ensemble : il y a des chapitres entiers où Dieu est ujours nommé *Élohim* et jamais *Jéhovah ;* il y en a d'autres, our le moins en aussi grand nombre, où l'on ne donne à ieu que le nom de *Jéhovah* et jamais celui d'*Élohim*. Si Moyse roit composé de son chef la Genèse, il faudroit mettre sur n compte cette variation singulière et bizarre. Mais peut-i s'imaginer qu'il eût porté la négligence jusqu'à ce point, ans la composition d'un livre aussi court que la Genèse? -t-on quelque exemple pareil à citer, et ose-t-on bien sans euve imputer à Moyse une faute qu'aucun écrivain n'a mais commise? N'est-il pas au contraire plus naturel d'ex-iquer cette variation, en supposant, comme nous faisons, ue le Livre de la Genèse est formé de deux ou trois mé-

moires, joints et cousus ensemble par morceaux, dont les auteurs avoient toujours donné chacun à Dieu le mesme nom, mais chacun un nom différent, l'un celui d'*Élohim*, et l'autre celui de *Jéhovah* ou de *Jéhovah Élohim*[1]?

Telle est la fameuse distinction des passages *élohistes* et *jéhovistes* de la Genèse, d'où Astruc conclut l'existence de deux mémoires originaux primitifs[2]. Nous verrons bientôt quel parti les rationalistes vont en tirer contre l'authenticité du Pentateuque. Cette distinction « est encore aujourd'hui considérée comme l'un des points de départ les plus solidement établis de ce grand et pénible travail[3] » de la critique des cinq premiers livres de la Bible. Il faut cependant observer qu'il existe entre l'opinion d'Astruc et celle des critiques incrédules deux différences notables. La première, c'est que le médecin français admet expressément l'origine mosaïque du Pentateuque : « Tout concourt, dit-il, à prouver que Moyse doit être l'auteur de la Genèse et qu'il n'y a que lui qui puisse l'être[4]. » La seconde, c'est que l'auteur des *Conjectures* restreint son hypothèse à la Genèse.

[1] Astruc, *Conjectures*, p. 10-13.

[2] Outre ces deux grands mémoires, Astruc en distingue douze autres de moindre importance (p. 308-315), mais pour des raisons bien futiles. Afin d'expliquer les répétitions de la Genèse, il suppose que Moïse avait disposé ses Mémoires en *Tétraples* ou à quatre colonnes et que les copistes les ont brouillés ou confondus, p. 433. Il rétablit lui-même ces colonnes, p. 25-280.

[3] Ed. Reuss, *l'Histoire sainte et la loi*, t. I, p. 19.

[4] *Conjectures*, p. 462-463. Il réfute, p. 452-464, les opinions contraires.

Cette supposition [des mémoires différents] convient à un vre où Moyse ne raconte rien dont il ait pu estre témoin et t tout ce qu'il dit, il ne le peut dire que sur les relations autrui. Mais dans l'Exode, le Lévitique, les Nombres le Deutéronome, où Moyse ne parle plus que de choses l'il a faites, ou dont il a esté le témoin, et où par consé- uent c'est lui-mesme qui composa de son chef l'histoire l'il écrit, il n'y est parlé que de... *Jéhovah*, et c'est le nom ui y est communément emploié; celui de Dieu, *Élohim*, 'y paroit que pour varier le style... Je n'excepte de cette ègle que les deux premiers chapitres de l'Exode, qui con- ennent le récit de l'oppression des Hébreux en Égypte, de naissance et de l'enfance de Moyse. On ne donne point 'autre nom à Dieu dans ces deux chapitres que celui d'É- him, et c'est aussi ce qui me fait soupçonner que ces cha- itres pourroient bien avoir esté pris du mesme mémoire ori- inal par où la Genèse finit[1].

Des auteurs de nos jours ont insinué qu'Astruc ne royait pas sincèrement à l'authenticité du Pentateuque[2], nais de quel droit peut-on le soupçonner de mensonge[3]?

[1] Astruc, *Conjectures*, p. 13-15.

[2] « Astruc était-il sincère, et le système qu'il proposait avait-il ellement pour but, comme il le disait, de défendre la Bible contre s « esprits forts. » Ou bien, annonçant hautement son adhésion à pinion traditionnelle sur un point, voulait-il se donner le droit é oncer sur un autre point une opinion nouvelle, qui pouvait pa- ire hardie? On ne saurait le dire. Le manque total de liberté dont uissaient alors les sciences historiques, obligeait ceux qui ne vou- ient pas se taire à des mensonges perpétuels. » E. Renan, Préface l'*Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, par Kuenen, XIII.

[3] Lorry dit, dans l'*Éloge historique de M. Astruc*, en tête des *émoires* (voir p. 404, note 3) : « Ce ne fut que lorsqu'il se sentit

Quoi qu'il en soit, du reste, de ses vrais sentiments, son livre est fait avec beaucoup de soin, et l'originalité de ses recherches ne manqua pas d'attirer l'attention des savants d'Allemagne, où le rationalisme commençait à grandir. Dès l'année qui suivit l'apparition des *Conjectures*, l'*Indicateur* de Goettingue en publia un compte-rendu, qu'on a attribué à Michaelis[1]. Quelques années après, en 1783, il en parut une traduction allemande[2]. Déjà deux ans auparavant, Eichhorn, que nous rencontrons toujours sur nos pas à cette époque, dans les questions de critique, avait vanté le coup d'œil perçant d'Astruc[3] et divisé lui-même la Genèse en deux

avancé en âge qu'il se crut en droit de donner au public un travail qu'il avoit médité longtemps et qui a été reçu des sçavants avec applaudissement, ce sont ses *Conjectures*, etc. Le scrupule le retenoit. Il étoit bien sûr de ses intentions, mais il avoit peur que quelques esprits forts ne crussent pouvoir, de ses *Conjectures*, tirer quelque induction contre la divinité des Livres Saints. Il eut besoin d'être rassuré longtemps par des personnes pieuses et instruites avant de donner cet ouvrage, qui n'est que curieux sans être dangereux, et que M. l'abbé Fleury avoit déjà regardé comme possible. Mais en même temps, il se hâta de publier deux dissertations sur l'immortalité et l'immatérialité de l'âme (1755), comme un garant de sa foi. » Le fond de ce que dit Lorry n'est que la répétition de l'Avertissement placé en tête des *Conjectures*, f. *A.

[1] *Gelehrte Anzeigen*, 19 septembre 1754 ; *Relatio de libris novis*, fasc. XI, p. 162-194. Ce dernier article est aussi de Michaelis. Voir aussi Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. I, p. 732-734.

[2] *Mutmassungen in Betref der Originalberichte, deren sich Moses wahrscheinlicherweise bei Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Mutmassungen teils unterstüzt, teils erläutert werden. Aus dem Französischen übersetzt.* In-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1783.

[3] *Enleitung in das alte Testament*, 4e édit., 1823, t. III, § 406 *a* note *l*, p. 22. La première édition est de 1781.

arties, l'une élohiste, l'autre jéhoviste. Il y distingua plus des interpolations assez importantes[1] et par là ommença les attaques contre l'authenticité du Pentauque, quoiqu'il défendît pourtant encore son origine osaïque.

La découverte du médecin français fut ainsi emoyée de bonne heure en Allemagne comme une me contre l'authenticité. Tous les critiques s'empresrent de s'en servir. Eichhorn n'avait qu'entr'ouvert brèche; beaucoup de rationalistes travaillèrent à l'arandir. Jean-Gottfried Hasse († 1806), professeur de ngues orientales à Kœnigsberg, soutint, en 1785, que Pentateuque datait de l'époque de la captivité et ait été tiré d'anciens monuments qui n'étaient qu'en rtie mosaïques[2]. Fulda († 1788), pasteur dans le Wurmberg, vint à sa suite et dans un travail posthume nésita pas à enlever formellement à Moïse la rédacn de la plus grande partie du Pentateuque; il lui ribua seulement dix fragments, c'est-à-dire le Deuronome, quelques lois, les cantiques et la liste des mpements dans le désert; du temps de David, on fit recueil des lois et ce ne fut qu'après la captivité de abylone qu'on compléta le Pentateuque par les récits storiques, par les répétitions ou le résumé du Deutéro-

Loc. cit., § 416, 1823, p. 106-135.

Aussichten zu künftigen Aufklärungen uber das alte Testaent in Briefen, Epist. IV-VII, in-8°, Iéna, 1785. Hasse se rétracta s tard dans ses *Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und enschengeschichte aus näherer Beleuchtung ihrer Quellen*, part. Halle, 1805, p. 197 et suiv.

nome et par la Genèse qui servit de préface[1]. Nachtigal, sous le pseudonyme d'Otmar († 1819), ne conserva à Moïse que le Décalogue et la liste des campements ; pour le reste, il consentit tout au plus à reconnaître que quelques prescriptions liturgiques et quelques chants venaient de lui par tradition orale[2]. D'après ces auteurs, le Pentateuque n'était donc qu'une collection de Fragments, d'où le nom d'hypothèse des Fragments donné à leur système.

A mesure que les rationalistes écrivirent sur ce sujet, ils renchérirent les uns sur les autres. En 1795, G.-L. Bauer soutint que le Pentateuque ne renfermait qu'un petit nombre de fragments d'origine mosaïque. George-Laurent Bauer (1755-1806), tour à tour professeur à Heidelberg et à Altorf, fut un rationaliste avancé. Ses ouvrages se distinguent beaucoup plus par leur hardiesse que par leur mérite, car ils sont superficiels, diffus et écrits avec précipitation. Il n'en exerça pas moins une certaine influence, non parce qu'il nia l'origine mosaïque du Pentateuque, mais parce qu'il fut l'un des premiers à appliquer l'interprétation mythique à l'Ancien Testament[3]. Il composa sur ce sujet un gros ouvrage en deux volumes. Quoique Eichhorn l'eût pré-

[1] *Alter der heiligen Schriftbücher des Alten Testaments*, dans Paulus, *Neues Repertorium fur biblische Literatur*, t. III, 1791, p. 180-256 ; t. VII, 1795.

[2] *Fragmente über die allmälige Bildung der heiligen Schriften* dans Henke's *Magazin für Religion*, 1794, II, 433-523 ; IV, 1-36. Nachtigal était directeur de l'école de Magdebourg.

[3] *Entwurf einer historisch-kritischen Enleitung, in die Schrifte des Alten Testaments*, 3e édit., Nuremberg, 1806, § CCXLIV, p. 318

dé dans cette voie, ce fut sa *Mythologie hébraïque* qui ıra l'attention des esprits sur le parti qu'on pourrait er du mythe pour l'interprétation de l'Ancien Testa- nt. Eichhorn s'était avancé timidement; Bauer pro- la brutalement, à la façon de Reimarus. « Autant, il y eu d'années, dit-il, une mythologie de l'Ancien et du uveau Testament aurait pu être choquante, autant, crois, semblera-t-il naturel d'écrire aujourd'hui une thologie hébraïque aussi bien qu'une Mythologie ecque ou romaine[1]. » Et il fit comme il disait. Il mit parallèle la plupart des faits bibliques avec les fables ecques et romaines. On jugea que ses assertions étaient agérées, mais l'on se demanda néanmoins s'il n'y avait s quelque perle à tirer de ce fumier.

La mode était d'ailleurs en ce moment au mythisme. s 1783, le savant philologue Christian-Gottlob Heyne 729-1812), professeur à Goettingue, avait émis ce ncipe devenu célèbre : « C'est du mythe que tire sa ırce toute l'histoire et toute la philosophie des an- ns[2]. » Par mythe, il entendait la fable mythologique

ie Genesis... giebt mythische Geschichte... Philosopheme, Sagen Wunderbare verarbeitet » (B. N., A 8013). La première édition de 1795.

Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments, und allelen aus der Mythologie anderer Völker, besonders der Grie- und Römer, 2 in-8°, Leipzig, 1802, t. I, p. III (B. N., A 8014). « A mythis... omnis priscorum hominum cum historia tum phi- phia procedit, » dans *Apollodori Atheniensis Bibliothecæ libri , curis secundis illustravit* Chr. H. Heyne, *Præf. edit. prioris*, -8°, Goettingue, 1803, t. I, p. XVI (B. N., *Y 9 A). G.-L. Bauer, s son *Hebräische Mythologie*, en tête de sa Bibliographie, t. I, , cite cet ouvrage de Heyne, et il reproduit, p. 5, le texte que s venons de citer.

et, à ses yeux, la mythologie n'était que la science de la nature et de l'homme, volontairement dissimulée sous des voiles plus ou moins transparents. Heyne avait fait école. Creuzer (1771-1858) interpréta le paganisme comme un symbolisme religieux sous lequel était cachée une foi plus ancienne et plus pure. Ottfried Müller (1797-1840) expliqua la mythologie comme le produit de l'action réciproque de deux facteurs, le réel et l'idéal, et il tenta de retracer l'origine de quelques mythes jusque dans la période historique. Frédéric-Auguste Wolf (1759-1824), élargissant la théorie, l'avait appliquée en 1795 aux poèmes d'Homère[1]; il nia l'existence du poète et soutint que l'Iliade et l'Odyssée non seulement n'étaient pas du même auteur, mais n'étaient qu'un recueil de poèmes, composés par des rapsodes divers et rassemblés au temps de Périclès[2]. Berthold-George Niebuhr (1776-1831) transporta le même procédé dans l'histoire romaine[3], s'égarant souvent, malgré sa pénétration et ses talents, et prenant ses conjectures pour des certitudes. Les théologiens rationalistes se mirent à leur tour à suivre ces exemples et à recourir au mythe pour l'explication de l'Ancien Testament.

Le mythe leur fournissait un moyen facile et commode d'extirper des Écritures tout ce qui avait un caractère merveilleux et ils allaient, pensaient-ils, réussir enfi

[1] *Prolegomena ad Homerum*, in-8°, 1795.

[2] Cf. Ch. Galusky, *Fr.-Aug. Wolf*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er mars 1848, p. 849-878.

[3] Le premier volume de son *Histoire romaine* parut en 1811. Elle a été traduite en français par de Golbéry, 7 in-8°, Paris, 1830-183

ns cette tâche laborieuse de l'explication du miracle
avaient échoué Eichhorn et Paulus. On ne pouvait
s dire avec Reimarus que les récits miraculeux des
ritures étaient des mensonges, parce qu'ils ont un
cent de sincérité trop manifeste; on ne pouvait pas
e non plus avec Paulus que c'étaient des faits natu-
s, parce qu'il fallait faire une violence criante aux
ctes; mais le mythe conciliait tout à leur gré; il ne
nd pas suspecte la bonne foi du narrateur; il n'oblige
int à attacher aux documents un autre sens que celui
'ils offrent à l'esprit. Il s'agit seulement d'en déter-
ner la nature. Le mythe est « l'exposition d'un fait
d'une pensée sous une forme historique, il est vrai,
is sous une forme que déterminaient le génie et le
gage symbolique et plein d'imagination de l'anti-
ité [1]. » Il suffit donc de constater son existence, sauf
echercher ensuite, s'il est possible, quelle en a été
rigine.

L'explication mythique, comme on peut le voir, est
ins choquante et plus habile que l'explication natu-
le. D'après cette dernière, l'histoire des anges sau-
nt Lot de la ruine de Sodome, par exemple, s'expli-
e de la manière suivante. Ces anges étaient de simples
yageurs. Ils avaient été reçus avec beaucoup d'hon-
r par Abraham et ils arrivèrent chez Lot avec une
ommandation de son oncle. Les habitants de Sodome
ient alors en guerre avec Chodorlahomor; ils crai-
irent que ce ne fussent des espions et voulurent les

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 41.

tuer. Lot ne sauva ses hôtes qu'en s'enfuyant avec eux. Comme, par un hasard extraordinaire, la ville fut engloutie la nuit même, on prit pour des envoyés divins ces étrangers qui avaient quitté si à propos le lieu du désastre. Cette interprétation est en contradiction avec le texte de la Genèse. Les mythologues, comme de Wette, interprètent le fait tout autrement et d'une manière plus insidieuse.

Le lit de la mer Morte avait été autrefois, suivant la tradition, une vallée fertile couverte de villes populeuses. Un cataclysme amena ce terrible changement, et, suivant la manière de voir de l'antiquité, les habitants de ces villes avaient nécessairement mérité ce sort par leurs péchés. On mit donc sur leur compte les forfaits les plus affreux... Lot disait-on d'un autre côté, avait habité Sodome, mais on ne pouvait le laisser enveloppé dans la ruine des impies, et il fallait expliquer comment Jéhovah l'avait sauvé. De la sorte la tradition, dans son inépuisable fécondité, et le narrateur avec son esprit poétique, créèrent le mythe dont nous parlons, et auquel il ne faut absolument pas appliquer les règles de l'histoire ni de la critique[1].

Les mythologues, afin de rendre plus aisée l'application de leur système, distinguèrent trois espèces de mythes :

Il y a des mythes historiques, c'est-à-dire le récit d'événements réels, coloré seulement par l'opinion antique qu

[1] Dans Colani, *De Wette, Revue de théologie* de Strasbourg, t. 1850, p. 94-95.

le le divin avec l'humanité, le naturel avec le surnaturel; y a aussi des mythes philosophiques, c'est-à-dire dans quels une simple pensée, une spéculation ou une idée temporaine sont enveloppées... Ces deux espèces peuvent bien se mélanger, ou bien devenir, par les embellissements la poésie, des mythes poétiques, où le fait primitif et ée primitive disparaissent presque complètement sous les ements d'une riche imagination[1].

Voici un exemple de mythe historique, tel que nous le uvons dans G.-L. Bauer :

Un jour Abraham, considérant les mythes religieux des ples, ses voisins, remarqua que plusieurs sacrifiaient rs enfants sur les autels de leurs divinités. Aussitôt il se à penser qu'il serait peut-être convenable de donner à ovah, son Dieu, une preuve sensible de sa vénération, e lui immoler son cher fils, le seul que Sara lui eût donné. t rempli de cette pensée, qui le poursuivait sans cesse, e livra au sommeil, et il eut un songe dans lequel la nde convenance de cette action lui apparut encore. Or, on naît la coutume de ces temps anciens, un songe était un mandement. Abraham se mit donc en devoir de l'exécu- mais au moment où il tenait déjà le glaive levé sur Isaac, erçut un bélier. Croyant alors que Dieu, content de sa ne volonté, le lui avait envoyé pour l'immoler à la place on fils, il le sacrifia[2].

'histoire de la création est un mythe philosophique : t l'œuvre d'un sage essayant de présenter l'origine du

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 41-42.
[2] Trad. abrégée d'Arnaud, *Le Pentateuque mosaïque*, in-8°, Pa-

monde sous une forme telle que le souvenir s'en grave aisément dans la mémoire. Le déluge est un mythe mixte ou historico-philosophique. Une grande inondation avait fait périr tous les hommes, à l'exception d'une famille, les sages cherchèrent la cause de cet événement et de là naquirent des conjectures, des légendes et des mythes divers. Enfin la vision des Séraphins d'Isaïe est un mythe poétique[1].

Le système mythique obligea ceux qui l'embrassèrent à nier formellement l'authenticité des Écritures. Le mythe n'est pas une fable inventée à plaisir; il est l'œuvre inconsciente du temps, il s'est formé peu à peu dans le cours des âges, en passant de bouche en bouche; il ne peut donc avoir été mis en écrit par un témoin des événements dont il est une transfiguration, il lui est nécessairement postérieur. Le Pentateuque, en particulier, ne saurait être l'œuvre de Moïse, car s'il avait raconté lui-même le passage de la mer Rouge, l'histoire de la manne ou de l'eau jaillissant du rocher, il serait impossible de considérer ces récits comme des mythes. Les premiers mythologues acceptèrent donc les systèmes courants contre l'authenticité des premiers livres de la Bible. C'est ce qu'avait déjà fait G.-L. Bauer, c'est ce que firent aussi Vater et de Wette, les deux principaux représentants du mythisme appliqué à l'Ancien Testament.

ris, 1865, p. 153-154. On peut voir le texte, *Hebräische Mythologie* t. I, p. 246-248. G.-L. Bauer compare de plus, p. 248-250, cette histoire à *Iliade*, VIII, 245 et suiv.

[1] *Hebräische Mythologie*, t. I, p. 59, 205-218; t. II, p. 289. C Is., VI, 1-6.

ean-Séverin Vater, né à Altenbourg le 27 mai 1771, rt à Halle le 15 mars 1826, avait suivi en 1790-1792 leçons de Griesbach, de Döderlein et de Paulus à a, et, en 1793, celles de Wolf à Halle. Il professa langues orientales dans diverses universités alleman- et se fit un nom comme philologue, en particulier la continuation du *Mithridate*, commencé par Ade- g[1], mais il nous intéresse surtout comme commen- ur du Pentateuque. Élevé dans les principes de l'é- de Kant et du rationalisme, il ne croyait point au naturel; il embrassa l'opinion que le Pentateuque st qu'une collection de fragments et il chercha à en liquer par le mythe les récits miraculeux[2]. Il raison- de cette manière pour en nier l'authenticité :

e caractère propre des récits du Pentateuque ne se peut prendre que si l'on admet qu'ils ne proviennent pas de oins oculaires, mais qu'ils ont été transmis par la chaîne a tradition. Alors on n'est plus surpris d'y trouver des es évidentes d'une époque postérieure, des nombres exa- s, avec d'autres inexactitudes et des contradictions; on t plus surpris d'y trouver la demi-obscurité qui est jetée plusieurs événements et de singulières idées, comme que les habits des Israélites ne s'usèrent pas dans la

Adelung n'eut le temps de publier que le premier volume. Les suivants furent l'œuvre de Vater. Berlin, 1806-1817.
Kommentar über den Pentateuch, 3 in-8°, Halle, 1802-1805. r consacre une partie considérable du 3e volume à combattre ri e mosaïque du Pentateuque : *Abhandlung über Moses und Verfasser des Pentateuchs*, t. III, p. 391-728. Cf. Rosenmüller, *Pentateuchus*, 1821, t. I, p. XLVIII.

traversée du désert. Vater soutient même qu'on ne peu retrancher du Pentateuque le merveilleux sans faire violenc à l'intention première des écrivains, qu'autant que l'on attri bue à la tradition une grande part dans l'exposition des évé nements[1].

Vater s'appuie sur la distinction des passages élo histes et jéhovistes pour admettre des auteurs divers e il croit que ce n'est que vers l'époque de la captivit que les livres attribués à Moïse ont reçu leur forme défi nitive.

Ses idées sur le Pentateuque et sur le mythisme firen une certaine sensation dans l'Allemagne protestante cependant l'influence qu'il exerça fut bien inférieure celle de Wilhelm-Martin Leberecht de Wette, le princi pal et le plus habile représentant de l'interprétatio mythique dans son application à l'Ancien Testamen De Wette était né en Thuringe en 1780, il mourut à Bâl en 1849[2]. Son enfance se passa à Weimar, illustré alors par le séjour des plus grands écrivains qu'ait ja mais eus l'Allemagne. Il fit ses études à Iéna, et là il eu pour maîtres Griesbach, élève lui-même de Semler, Paulus, l'auteur de l'explication naturelle des miracle

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 43.

[2] D. Schenkel, *De Wette und die Bedeutung seiner Theologie f unsere Zeit*, Schaffouse, 1849 ; F. Lücke, *W. M. L. de Wette, z freundschaftlichen Erinnerung*, dans les *Theologische Studien u Kritiken*, t. XXIII, 1850, p. 497-535, et séparément, Hambourg, 185 K. R. Hagenbach, *W. M. L. de Wette*, Leipzig, 1850 ; A. Wiegan *M. L. de Wette*, Erfurt, 1879 ; R. Stähelin, *W. M. L. de Wette na seiner theologischen Wirksamkeit und Bedeutung*, Bâle, 1880.

s Évangiles. Le jeune étudiant a raconté lui-même
mment il avait été d'abord très frappé de l'enseigne-
ent de Paulus[1], mais il en sentit bientôt l'insuffisance
il résolut alors d'appliquer au Pentateuque les idées
Frédéric-Auguste Wolf, le critique des poèmes
Homère. C'est ainsi qu'il devint le propagateur du my-
sme en Allemagne. Reconnaissant l'impuissance de
xplication naturelle pour rendre compte des événe-
nts merveilleux racontés dans la Bible[2], il les expli-
a par le mythe et porta ainsi le coup mortel au système
son ancien maître. Cependant, de même qu'Eichhorn
ait arrêté à l'Ancien Testament, sans oser porter la
in sur le Nouveau, de Wette n'appliqua point ses
ories aux Évangiles. C'était Strauss qui devait com-
ter sur ce point son œuvre destructrice, comme Pau-
avait complété celle d'Eichhorn.

Dès 1805, de Wette publia une dissertation dans la-
elle il soutenait que le Deutéronome n'était pas de la
me main que les quatre premiers livres du Penta-
que[3]. En 1806, il fit paraître, sous le patronage de
esbach, un ouvrage bien plus important[4], son *Intro-*

De Wette, *Beglückwungschungschreiben an Dr Paulus*, dans
us, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte*, Heidel-
, 1839, p. 184 ; Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. XVIII, 1864, p. 62.
Strauss a résumé les arguments donnés par de Wette contre
lication naturelle des miracles, dans sa *Vie de Jésus*, trad.
é, 3e édit., t. I, p. 43-46.
Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi
s diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse mons-
r in-4°, Iéna, 1805. Réimprimé dans les *Opuscula theologica*,
n. 1833.
De Wette, *Beiträge zur Einleitung in das A. T.*, 2 in-8°, Iéna,

duction à l'Ancien Testament. On peut la considérer comme son manifeste dans les questions de critique biblique. Elle produisit une impression profonde au delà du Rhin, à cause des idées neuves et de haute portée qu'elle exposait sur la nature des Livres Saints. Le premier point qui ressort dans l'Introduction nouvelle, c'est l'abandon des données traditionnelles sur l'origine des écrits de l'Ancien Testament. Nous n'avons aucun moyen extérieur de contrôler l'exactitude historique des faits qu'ils rapportent; toutes les sources extrinsèques d'information nous font défaut. Nous sommes donc réduits, pour apprécier la valeur de leur témoignage, à la critique interne, c'est-à-dire à l'examen du contenu de ces livres eux-mêmes. Ce principe de Leberecht de Wette est devenu « la charte constitutive de la critique moderne, » ainsi que s'exprime M. Colani, comme un dogme du rationalisme, malgré sa fausseté[1]. Il est faux en effet que nous n'ayons aucun document, aucune tradition digne de foi pour contrôler les écrits de l'Ancien Testament, en dehors de ces écrits mêmes. L'assertion était déjà fausse en 1806, elle l'est bien plus encore aujourd'hui que les découvertes archéologiques nous ont mis entre les mains tant de moyens de contrôle. La critique interne mérite sans doute d'avoir une place dans l'exégèse biblique, mais elle ne doit pas exclure la cri

1806-1807. Sur l'histoire de la composition et de la publication de ce livre, que l'ouvrage de Vater, paru en 1805, lui fit modifier, voir Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. XVIII, 1864, p. 62.

[1] Colani, *De Wette*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, I, 1850, p. 97.

que extrinsèque, qui a toujours droit à remplir le rôle rincipal. L'origine d'un ouvrage est un fait qui doit re vérifié par le témoignage. Supprimer la tradition ans la discussion des questions historiques, c'est fermer s yeux pour ne point voir, c'est substituer le rêve à la alité. Rien ne prête plus à l'arbitraire et à toutes les ntaisies de l'imagination que la critique interne, parce u'elle est souvent le fruit d'impressions purement subctives. Les résultats tout à fait contradictoires auxquels le aboutit chez les différents exégètes, bien plus, chez même exégète traitant la même question à des moents divers, sont une preuve évidente de son incertide et de son insuffisance. Elle n'est pas l'aiguille aimantée qui montre à notre esprit le pôle de la vérité, est la girouette qui tourne à tous les vents du caprice. ous aurons occasion d'en voir plus d'un exemple.

En partant de ces principes, de Wette nia l'origine osaïque du Pentateuque. Il comprit très bien que, our qu'il fût possible de présenter les faits de l'exode mme des mythes, il fallait préalablement établir qu'ils avaient pas été racontés par Moïse, contemporain et teur des événements qu'il raconte. Afin de rejeter uthenticité des plus anciens écrits bibliques, il les assimila aux poèmes d'Homère et il les traita comme Wolf ait traité l'Iliade et l'Odyssée. Le Pentateuque est ur lui l'épopée nationale des Hébreux. A l'exemple Wolf, il le décompose en divers fragments, indépenants les uns des autres, et il suppose qu'ils n'ont été is que plus tard par des mains diverses pour former tout unique. Non content de nier que Moïse ait ré-

digé les cinq livres qu'on lui attribue, il admet divers collectionneurs. Ainsi celui qui a publié le Lévitique est vraisemblablement postérieur à celui qui a publié l'Exode. Les fragments qui forment le livre des Nombres furent recueillis pour servir de supplément aux collections précédentes. Le Deutéronome parut en dernier lieu, peu de temps avant la captivité de Babylone, sous le règne du roi Josias. Les plus anciens morceaux du Pentateuque peuvent remonter jusqu'à l'époque de David[1]. — Depuis de Wette, les systèmes arbitraires que l'on a imaginés sur l'origine du Pentateuque sont devenus extrêmement nombreux; on a modifié ses vues sur beaucoup de détails et même sur des points essentiels, mais la négation de l'authenticité du livre de Moïse et l'admission de la pluralité des auteurs sont demeurés comme une des bases fondamentales de l'exégèse rationaliste.

L'*Introduction* du théologien novateur eut du succès. Ce succès ne fut pas dû seulement aux idées révolutionnaires qu'il exposait, mais aussi à la manière dont il les présentait. Autant il était radical dans le fond, autant il était respectueux et modéré dans la forme. De Wette affirmait que les Écritures étaient toujours pour lui une chose sainte et sacrée, même dans leurs éléments my

[1] On peut voir le démembrement détaillé que fait de Wette de chacun des livres du Pentateuque, en se servant surtout de la distinction des passages *élohistes* et *jéhovistes*, c'est-à-dire des passages où Dieu est appelé *Élohim* et de ceux où il est appelé *Jéhova* dans son *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in das A. T.*, 6e édi § 150 et suiv., p. 195-214.

ques. « La vérité, disait-il, est la grande loi de l'his-
re et l'amour de la vérité la grande loi de l'historien. »
ais cette vérité est idéale, elle ne se rencontre pas seu-
ment dans l'exactitude matérielle, elle est aussi dans
xpression poétique des nobles idées qui se dégagent
l'histoire. « Il y a de la poésie dans l'histoire, et cette
ésie de l'histoire est souvent plus merveilleuse et plus
lle que la poésie elle-même. » Il voulait ainsi sauver
conserver la vérité des livres de l'Ancien Testament,
lgré les mythes qu'il prétendait y découvrir[1].

En 1807, de Wette fut nommé professeur de théolo-
gie à Heidelberg et là encore il retrouva Paulus. C'est
rs qu'il composa son commentaire sur les Psaumes,
seul ouvrage de ce genre sur l'Ancien Testament qui
t sorti de sa plume[2]. Entraîné par son penchant irré-
tible pour la critique négative, il refuse à David la
part des chants qui portent son nom, et les attribue
ne époque postérieure; il ne veut point non plus rap-
rter au Messie les psaumes prophétiques[3].

De Wette ne resta pas longtemps à Heidelberg, en
10, il fut appelé à l'université de Berlin, qui venait
tre fondée. Dans sa nouvelle chaire, il continua les
es qu'il poursuivait depuis cinq ans. Il s'imaginait

[1] On peut voir une plus longue analyse des *Beiträge* dans Colani, *De Wette* (*Revue de théologie* de Strasbourg), t. I, 1850, p. 90-95.

[2] Il a eu quatre éditions du vivant de l'auteur, en 1811, 1823, 1829, 1836.

[3] Des 74 Psaumes qui portent le nom de David dans la Bible hébraïque, il en reconnaît 8 comme authentiques, il en rejette 28 et laisse les autres douteux.

[4] De Wette atténua un peu le caractère rationaliste de son commentaire dans sa dernière édition.

toujours qu'il sauvegarderait la foi à l'Ancien Testamen
au moyen de son système mythique. Il étudia donc suc
cessivement tous les livres de l'ancienne Alliance, et
condensa le résultat de ses études dans son *Manue
d'introduction historique et critique*[1], qui parut e
1817; l'auteur le regardait comme le meilleur de se
ouvrages. Il avait déjà parlé des Paralipomènes dan
sa première Introduction et soutenu que le rédacteu
de ces livres s'était servi des écrits plus anciens connu
sous le nom de livres de Samuel et des Rois, en le
modifiant dans le but de favoriser la caste lévitique
Dans son nouvel ouvrage, il maintient ses assertion
premières et les applique aux parties de la Bible dor
il ne s'était pas encore occupé. Voici le jugement géné
ral qu'il porte sur l'Ancien Testament :

Le point de vue historique est celui d'une théocratie excl
sive. Presque tout est considéré par rapport à la théocrati
c'est-à-dire aux relations existant entre Dieu et le peup
d'Israël... Par conséquent le pragmatisme historique en e
absent et à sa place se substitue le pragmatisme théocra
que. Un plan divin domine l'histoire d'une manière visib
et tous les événements particuliers sont subordonnés à
plan avec plus ou moins de logique; bien plus, Dieu lu
même intervient immédiatement dans l'histoire par des r

[1] *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonisch
und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, 1817. On en
publié depuis diverses éditions. Il en existe une traduction angla
amplifiée par Th. Parker, *A critical and historical Introduction
the canonical Scriptures of the Old Testament*, 2 in-8°, Boston, 18
(B. N., A. 11775)

lations et des miracles ; en d'autres termes, l'histoire cède place à la *mythologie*[1].

Voilà un mot bien outrageant pour la Bible. De Wette oit atténuer ce qu'il a d'odieux en faisant remarquer e les récits de miracles ne sont pas des fictions inven-es à plaisir, mais des légendes populaires défigurées i sont devenues merveilleuses en passant de bouche bouche. Les écrivains qui les ont racontées longtemps rès les événements les ont rapportées de bonne foi. Du reste les miracles ne sont pas seuls légendaires ; rtaines lois sont aussi des « mythes juridiques. » Il y également des « mythes étymologiques. » Enfin les pro-éties sont « fictives, » l'œuvre de poètes, faisant ra-nter sous forme de prédictions, par des personnages èbres, des faits déjà accomplis, comme dans les Pou-nas de l'Inde. C'est de cette manière qu'a été formée 'épopée théocratique d'Israel[2]. »

De Wette, on le voit, en revient toujours au premier ncipe posé par les rationalistes qui l'avaient précédé, voir que la Bible doit être traitée comme tous les li-es profanes, et en particulier comme les mythologies l'Inde et de la Grèce. C'est oublier que le Pentateu-e et les autres livres de l'Ancien Testament qui nous racent les événements les plus remarquables de la d'Israël sont des livres véritablement historiques, et

[1] *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in A. T.*, 6e édit., Berlin, 5, § 136, p. 179-180. Le mot de *mythologie* est souligné par de tte.

[2] *Lehrbuch*, § 146, p. 187, 189.

non des poèmes comme l'Iliade, l'Énéide ou le Mahâbhârata. C'est oublier surtout que Dieu gouverne le monde et que sa Providence avait confié au peuple juif une mission surnaturelle qu'il devait le mettre en état de remplir.

Ce n'est qu'en méconnaissant ces vérités que de Wette est devenu un des principaux propagateurs du rationalisme et le père véritable du mythisme biblique. C'est lui qui a inauguré le règne de la critique interne; c'est lui qui a commencé à nier d'une manière générale l'authenticité des écrits de l'Ancien Testament; c'est lui qui a imaginé le premier cette multiplicité d'auteurs qui auraient composé, retranché et remanié les divers livres de la Bible; c'est lui enfin qui a mis en vogue l'explication du miracle par le mythe, quoique quelques autres exégètes incrédules l'eussent précédé dans cette voie.

De Wette n'osa point toutefois traiter le Nouveau Testament comme il avait traité l'Ancien. Par une exception bien rare chez les incrédules, qui, d'ordinaire, descendent de plus en plus bas dans l'abîme, à mesure qu'ils avancent dans la vie, l'ancien professeur de Berlin, en vieillissant, se rapprocha de plus en plus du Christianisme. A Iéna, il avait adhéré aux idées de Fries, un de ses professeurs. D'abord, au commencement de ses études dans cette université, pendant un moment, il s'était laissé entraîner par l'athéisme panthéiste de Fichte. « Quelque temps je fus heureux dans cette erreur, dit-il lui-même dans une page publiée après sa mort. J'étais fier à la pensée de pouvoir être vertueux sans le secours d'aucune foi. Mais bientô

te illusion disparut et je me sentis misérable. Dé-
uillé de toute croyance en un monde immatériel, je
voyais isolé, abandonné à moi-même, et, avec l'hu-
nité entière, j'étais lancé sans but dans le monde.
n âme s'emplissait de contradictions et d'incertitudes,
cun souffle de vie ne venait réchauffer le froid de
n cœur, et la mort, comme un mauvais génie, pla-
t sur mon existence. Nul raisonnement ne pouvait
rendre la paix, mes sentiments se révoltaient con-
les convictions de mon intelligence[1]. » Voilà des
nes qui méritent de prendre place à côté des pages
èbres de Jouffroy, pleurant lui aussi sur sa foi à ja-
is perdue. Elles nous montrent, comme toute sa vie,
de Wette, différent de Semler et de Paulus, avait un
rit naturellement religieux. Malheureusement il était
oyé et il ne put jamais trouver le chemin de la vé-
.

Pour sortir de son état de scepticisme, il crut ne pou-
r trouver rien de mieux que le système de Fries. Ce
losophe travaillait à concilier la science et la foi, et il
eignait qu'il y a dans l'homme deux sources distinctes
connaissances, l'entendement et le sentiment. L'enten-
nent arrive à la science par le raisonnement; le sen-
ent devine, conçoit et saisit la réalité objective par
ressentiment (*Ahndung*). Ces deux moyens d'arriver
vérité totale se complètent mutuellement, mais sans
l soit possible de concilier les contradictions qu'on

[1] Zeller, *De Wette*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, t. I, 101-102.

peut signaler dans leurs résultats. C'est à ce dualisme si peu logique que s'attache de Wette pour échapper au naufrage complet de sa foi chrétienne. Il crut trouver dans le « pressentiment » de Fries la satisfaction de ce besoin religieux qu'il éprouvait au fond de l'âme. Ces opérations par lesquelles il cherchait à s'élever au-dessus du pur domaine de la raison, lui parurent la seule forme acceptable sous laquelle le supernaturalisme pût être conservé. A Berlin, il mit ses idées en œuvre. Grâce au système de Fries, il s'imagina pouvoir rejeter tout ce qui était surnaturel dans la théologie et garder néanmoins la religion à l'aide du pressentiment. Le mythe l'ayant débarrassé du miracle dans la loi ancienne, Fries le délivre de tout ce qui dépasse sa raison dans la loi nouvelle. Il enseigne, en 1813, que les Juifs n'ont jamais attendu un Messie souffrant pour les péchés du peuple et que Jésus-Christ n'est mort que pour des motifs purement humains[1]. Dans ses écrits postérieurs sur la Dogmatique, il soutient que les Apôtres ont altéré la doctrine de Jésus-Christ et inventé la « Christolâtrie[2]. » Cependant le besoin de la foi se faisait toujours sentir au cœur du professeur rationaliste, et il y avait dans son âme un fond de droiture qui le faisait appeler par Neander « ce Nathanael en qui il n'y eut point de fraude. » C'est ce qui le rapprocha de Schleiermacher, dont il était devenu le collègue à l'université de Berlin.

[1] *De morte Jesu Christi expiatoria*, 1813.

[2] Voir l'analyse de ses théories dogmatiques dans Colani, *Revue de théologie* de Strasbourg, t. I, p. 102-106.

rédéric-Daniel-Ernest Schleiermacher, né à Breslau
1 février 1768, mort à Berlin le 12 février 1834, est
des grands noms du protestantisme en Allemagne.
l'a appelé le Kant de la théologie moderne, parce
l a cherché les lois du sentiment religieux comme
t celles de la connaissance [1]. Ce n'est pas seulement
de Wette, mais sur une multitude de ses coreligion-
es qu'il exerça une influence profonde. Son grand-
avait été impliqué dans un procès de sorcellerie;
père, d'abord presque incrédule, était redevenu
ant et il fit élever son fils par les Frères moraves.
eune Ernest n'échappa point pour cela aux atteintes
loute. On sent chez lui, comme chez tant d'autres,
les variations du protestantisme ont désemparé les
s et qu'elles ne peuvent trouver de repos. En 1796,
nu prédicateur de l'hôpital de la Charité à Berlin, il
a d'amitié avec Frédéric von Schlegel, et introduit
lui dans les cercles du romantisme naissant, ses
s commencèrent à se fixer. La critique lui apparut
lors comme la gardienne future de la foi, après
été jusqu'à ce jour son adversaire. Il n'eut cepen-
jamais une idée juste de la critique. En lui, le sen-
nt dominait la raison et il croyait parler au nom de
ison, quand il se laissait entraîner par le sentiment.
dit, avec vérité, qu'il avait quelque chose de fémi-
Il se peignait lui-même dans une lettre à Jacobi :
raison et le sentiment habitent chez moi séparés,
ils se touchent et forment une pile galvanique. La

[1] Hausrath, *D. Frd. Strauss*, t. I, p. 36.

vie la plus intime de l'esprit consiste chez moi dans cet opération galvanique qui se nomme le sentiment [1]. Dans l'un de ses premiers ouvrages, les *Discours sur religion* (1799), il définit sa religion : « Ma religion e tout entière religion du cœur, il n'y a pas en moi place pour une autre. » On ne doit pas chercher ce qu faut croire dans les livres ni dans les traditions, mais nous-mêmes. La religion est le sentiment, l'intuition l'infini et c'est au fond de notre âme que nous la tro vons. Par conséquent, elle n'a rien de fixe ni de stab elle varie avec les individus, et l'Église est comme u masse liquide, sans contours arrêtés, sans organis tion fixe [2]. Tout sentiment religieux est vrai. On n pas le droit de l'emprisonner dans des dogmes, il libre et consiste à chercher la vie universelle dans tou ses manifestations, à éprouver ces mystérieux presse timents qui excitent en nous de pieux frissons. Il y d'ailleurs un sens vrai dans le plus grand nombre d termes dogmatiques. La révélation est l'intuition qu l'homme de l'infini : le miracle est le nom religieux d' événement naturel; l'inspiration est le sentiment inti de la vraie moralité et de la vraie liberté. Telles so quelques-unes des idées de Schleiermacher, de cet prit où la foi et l'incrédulité se mêlent et se confonde où le mysticisme côtoie le matérialisme, où le pa théisme de Spinoza s'allie à un vague sentiment de re giosité, mais qui sent fortement, qui s'exprime av

1 F. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne*, t. II, p.

2 *Ueber die Religion*, IV^te^ Rede, édit. Brockhaus, 1868, p. 1 Ces discours parurent d'abord anonymes.

aleur et qui sait faire vibrer dans l'homme les cordes
plus généreuses.

Il existait entre de Wette et lui bien des points d'affi-
é. Ils se proposaient surtout l'un et l'autre d'unir la
ence et la foi, mais ils tendaient à ce but, qu'ils ne
vaient atteindre ni l'un ni l'autre, par des chemins
ers, Schleiermacher par le sentiment, qui pour lui
it toute la religion, de Wette par la critique des
tes sacrés. A cause sans doute de la différence de
thode, l'auteur du *Manuel d'introduction* ne se sentit
tout d'abord attiré vers l'auteur des *Discours sur la*
igion. Cependant ce dernier devait finir par exercer
son collègue une influence réelle. Ce changement
s les dispositions de de Wette se produisit insensi-
ment à la suite d'une circonstance fortuite. Schleier-
cher prêchait beaucoup à Berlin et avec grand succès.
jour, un ami de de Wette, Lücke, le commentateur
S. Jean, le conduisit au sermon du prédicateur qui
rait la foule. L'auditeur d'occasion y prit goût, il le
it avec exactitude et peu à peu, sous l'impression
sermons qu'il avait entendus, accorda moins de
e à l'élément critique dans ses études scripturaires;
sa de voir en Jésus-Christ un pur symbole, il le
rda comme un être réel, l'idéal incarné. Toutefois,
ilieu de ces progrès, un coup terrible vint le frap-
Il comptait beaucoup d'ennemis parmi les luthériens
odoxes qui le considéraient, non sans raison, comme
les chefs du rationalisme biblique. Ils n'avaient pu
dant le faire destituer de sa chaire de professeur.
lettre imprudente qu'il écrivit à la mère de Sand,

jeune fanatique qui avait assassiné un agent de la Russie Auguste Kotzebue, célèbre auteur dramatique, fit plus d'impression sur la cour de Prusse que les plaintes de ses adversaires. On le chassa de l'université comme « un homme dangereux » (octobre 1819). Retiré à Weimar il y publia un roman religieux : *Théodore ou la consécration du sceptique*[1], œuvre de mince valeur littéraire mais qui montre le travail qui s'accomplissait dans l'âme de l'auteur, tendant toujours à aborder du milieu des flots agités du doute au port de la foi et de la vérité.

Enfin, en 1822, de Wette fut appelé comme professeur de théologie à Bâle. C'est là qu'il allait passer les dernières années de sa vie et publier son commentaire du Nouveau Testament. L'étude des Évangiles devait lui être salutaire. On s'aperçoit que le Christianisme l'attire de plus en plus. Par malheur, son éducation l'a placé hors de la vérité et il ne parvient jamais à voir que du dehors la religion de Jésus-Christ sans pénétrer au dedans; il oscille toujours entre le rationalisme et la simplicité de la foi. Dans son *Introduction au Nouveau Testament*[2], il nie l'authenticité de la seconde Épître de S. Pierre, il hésite sur la seconde Épître aux Thessaloniciens, sur celle aux Éphésiens, sur les Épîtres pastorales, celle de S. Jacques, la première de S. Pierre et même sur l'Évangile de S. Jean. Dans son *Manuel exé*

[1] *Theodor, oder des Zweiflers Weiche*, 2 in-8°, 1822; 2e édit. 1828.

[2] *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonische Bücher des Neuen Testaments*, 1826.

tique du Nouveau Testament[1], il n'admet les mythes
e pour les commencements et la fin de l'histoire du
uveur, il répudie ainsi Strauss, qui avait déjà publié
Vie de Jésus, quand parut le commentaire sur les
angiles; mais il est indécis, incertain sur les points
plus graves et il condamne avec dureté les exégètes
i cherchent à mettre en harmonie le récit des quatre
angiles, en les accusant d'étroitesse d'esprit et même
manque de droiture. En résumé, il n'arrive qu'à des
ultats négatifs et, d'après son propre aveu, le fruit de
critique évangélique, c'est l'ignorance et l'impuissance.
le est la triste conclusion à laquelle aboutit cette âme,
ur laquelle on ne peut s'empêcher d'éprouver de la
npathie, parce qu'elle chercha la vérité, mais sans
ssir à la trouver. Le père de la critique interne, et
peut dire aussi du mythisme, ne put jamais bri-
complètement les premiers liens de l'erreur et il en
ffrit toute sa vie, car on a trouvé après sa mort, dans
papiers, ces vers pleins de découragement :

J'ai semé la semence,
Mais où est maintenant la moisson jaunissante?
Qu'il est rare que l'on comprenne
Et que l'on applique bien ce que l'on a appris!
J'ai vécu dans un temps troublé,
L'unité de foi était rompue.
Je me suis jeté dans la mêlée;
Vainement; je n'ai pas fait cesser le combat[2].

[1] *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament*, 3e. Berlin, 1835-1848. On peut voir sur ce travail, sur lequel n'avons pas à nous étendre ici, F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. II, p. 59-62.

[2] Vers trouvés dans ses papiers manuscrits, Herzog, *Real-En-*

Hélas! non seulement il n'avait pas fait cesser le combat par ses derniers écrits, mais, par ses premières publications, il avait puissamment contribué à le rendre plus violent que jamais et Strauss, celui des incrédules qui, dans notre siècle, a fait le plus de mal aux Saintes Écritures, ne fut que son émule et son imitateur, en étendant aux Évangiles les théories qu'il avait appliquées lui-même au Pentateuque.

cyklopädie, t. XVIII, 1864, p. 73. — L'application du mythe à l'Ancien Testament a été combattue en Allemagne par un grand nombre de savants, énumérés dans Bleek, *Einleitung*, 4e édit., p. 22.

46. — Le docteur Strauss.

CHAPITRE VI.

DAVID STRAUSS ET L'INTERPRÉTATION MYTHIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT.

David-Frédéric Strauss, le plus fameux champion du ythisme biblique, était né à Ludwigsbourg en Wur-mberg, le 27 juin 1808 ; il y est mort le 8 février 1874[1]. 'est le théologien critique le plus célèbre de notre siè-e ; au delà du Rhin, on l'a souvent appelé « l'Anté-nrist [2]. » Le talent ne lui a pas manqué, mais si son om a retenti en tous lieux, c'est bien moins à cause de on mérite littéraire, à peu près nul dans l'ouvrage qui créé sa réputation néfaste, qu'à cause de la hardiesse e ses négations et de l'audace sans limites de son im-été. Il en est trop souvent des critiques comme des nquérants ; plus ils font de ravages, plus aussi ils font e bruit. Fils d'un petit négociant peu habile en affaires, ais piétiste intolérant, le jeune David n'eut guère de mpathie ni d'affection pour l'auteur de ses jours. Un

[1] Voir, Figure 46, le portrait de Strauss, d'après sa photogra-ie.

[2] A. Hausrath, *D. Frd. Strauss*, 2 in-8°, Heidelberg, 1876-1878, , p. 16.

lied d'une gracieuse simplicité, composé dans sa jeunesse, garde le souvenir de la maison paternelle :

O tilleul, ô tilleul odorant,
Vous êtes pour moi comme un rêve d'enfance,
De cette enfance où je vous retrouve toujours.
Comme j'aime passionnément le tilleul!
La maison de mon père était placée
A l'ombre d'un tilleul[1].

S'il aima le tilleul paternel et les souvenirs qu'il lui rappelait, ce fut cependant sa mère qui plus tard lui fut chère par-dessus tout; il lui consacra en 1858, lorsqu'elle n'était plus, son opuscule : *A la mémoire de ma mère*, écrit pour le jour de la confirmation de sa propre fille et pour ses petits-enfants. Il y dit en parlant de ses années d'université :

Au commencement, c'est mon père qui m'écrit, et ma mère ne fait qu'ajouter à ses lettres des post-scriptum plus ou moins étendus; mais avec les années les choses changent peu à peu, et c'est ma mère qui devient la principale correspondante. La mère et le fils se rapprochaient d'une manière toujours plus intime; en suivant mon propre développement et plus tard mes luttes, elle recommençait, pour ainsi dire, sa propre éducation... Le moyen qu'elle employait pour maîtriser son cœur dans tous les chagrins et dans tous les mécomptes, c'était une activité ininterrompue dans l'accomplissement du devoir,

[1] *Die Linde*, dans Ed. Zeller, *D. Frd. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften*, in-8°, Bonn, 1874, p. 14. Sur le père de Strauss, voir ce qu'en dit Strauss lui-même, *Essais d'histoire religieuse*, trad. Ritter, in-8°, Paris, in-8°, 1872, p. 173-174, 181-182.

inte à une foi inébranlable en une Providence sage et bonne, ui, à condition que l'homme s'y emploie dans la mesure de es forces, fera tourner en définitive toutes choses au bien. 'était là au fond toute sa religion, une religion d'activité onsciencieuse et de foi confiante. A cet égard aussi, mon ère était bien différent. Une telle religion ne lui suffisait pas, arce que lui-même ne suffisait pas à une telle religion. Il avait si bien ce qu'il laissait à désirer dans l'accomplisse- ent du devoir qu'il lui fallait absolument quelque chose our remplir cette lacune. C'était la mort rédemptrice du hrist, en la vertu expiatoire de laquelle il se confiait. Croire ne fois pour toutes avec une inébranlable fermeté lui était lus facile que de recommencer chaque jour la lutte contre ses enchants et ses passions. Ma mère s'égayait du gros bagage omestique qu'il traînait derrière lui, tandis que sa foi, à elle, ait si succincte et si simple. Tandis que mon père se per- it en sombres spéculations sur la nature divine du Christ, r le mystère de sainteté caché dans son nom, sur la vertu xpiatoire de son sang, ma mère voyait simplement en lui un re sage, envoyé de Dieu, un homme vertueux[1].

Ainsi, c'est au foyer domestique, dans le sein de sa mille, que nous découvrons les premiers germes de ncrédulité de Strauss. Ils sont semés inconsciemment ns sa jeune âme, au spectacle de ces deux vies si dif- rentes d'un père croyant sans vertus et d'une mère rtueuse sans croyances. Toutefois ces germes ne de- aient se développer que dans la suite du temps. Pen- nt ses années d'étude, Strauss pécha d'abord par ex- s de crédulité. L'école romantique était encore dans

[1] *Ma mère,* dans les *Essais d'histoire religieuse,* p. 187.

tout son éclat en Allemagne. La jeunesse des universités avait le culte du moyen âge, comme de Schiller et de Goethe. Novalis chantait alors des *lieder* en l'honneur de la Vierge Marie; Tieck peignait dans *Octavianus* et dans *Genovefa* la foi ardente du vieux temps de la chevalerie; Amédée Hoffmann faisait revivre dans *Bruder Medardus* l'ancienne église catholique et les terreurs qu'inspirait le diable aux Germains d'autrefois[1]. Les jeunes gens s'enivraient de ces souvenirs et Strauss plus que personne. On formait partout des associations en l'honneur du moyen âge, de son art, de sa poésie, de sa mystique. Tubingue avait son conventicule romantique et le jeune David en était l'âme. On s'y nourrissait surtout de Tieck. Ses goûts poétiques et mystiques jetèrent l'étudiant souabe dans la lecture de Jacob Böhme, le théosophe : « J'avais jusqu'alors, par suite de mon éducation religieuse, a raconté Strauss lui-même, cru avec une simplicité d'enfant à la Bible comme à la parole de Dieu; j'accordai maintenant aux aphorismes de Jacob Böhme une foi surnaturelle aussi vive que l'ait fait aucun croyant aux prophètes et aux Apôtres; que dis-je? sa science me semblait parfois plus profonde, le caractère d'une révélation immédiate me paraissait en lui plus évident que dans la Bible même[2]. »

Strauss ne se borna pas aux livres de théosophie. Il y avait alors en Allemagne comme une épidémie de magnétisme, provoquée par la philosophie de la nature de

[1] A. Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 20.
[2] *Friedl. Blätter*, 12; A. Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 23.

Schelling, enseignant que la frontière entre la vie consciente et inconsciente ne saurait être déterminée. On ne parlait partout que de somnambules, de voyants, de songes, de pressentiments, de la pile de Volta, de galvanisme, de phénomènes magnétiques, du baquet de Mesmer. L'Académie de Munich avait fait de Mesmer un de ses membres. Eschenmayer, un professeur de Tubingue, était le prophète de la magie nouvelle, comme on l'appelait. Kerner avait écrit son *Histoire de deux somnambules* (1824) qu'on lisait avec passion. Tout cela justifiait les théories de Schelling en montrant que les limites entre le monde visible et le monde invisible sont réellement indécises.

Le jeune Strauss n'échappa point à la contagion. Il a raconté comment, brûlant d'envie de voir une sorcière, il était parti de Tubingue, un beau jour de février, par un froid violent, pour aller avec quelques camarades, à plusieurs lieues de là, voir une devineresse le passage. En route, un des jeunes voyageurs eut les mains gelées et perdit connaissance. On eut beau faire, on ne put le guérir. Il fallut s'arrêter et le coucher. Point de médecin pour lui donner les soins nécessaires. Mais il y avait heureusement un berger :

Un berger, habile en l'art des cures merveilleuses, comme on le promettait, dans notre état présent d'esprit! Le berger vint; c'était un homme d'âge mûr, de taille moyenne, avec un visage intelligent et honnête. A notre demande s'il pourrait remettre notre ami sur pied, pour qu'il fût en état de continuer la route avec nous, il répondit en souriant : Il sera bientôt le plus frais et le mieux portant. Il prit aussitôt les

mains du malade sous la couverture, les frotta à plusieurs reprises avec les doigts, en murmurant quelques paroles et les remit ensuite sous la couverture. Qu'on en pense ce qu'on voudra, ce qui est certain, c'est que tout au plus cinq minutes après, notre ami se leva, regarda tout autour remis et bien dispos et assura que pendant les manipulations du berger il avait eu le sentiment comme si la douleur sortait de ses mains par l'efficacité de la friction, et non seulement de ses mains mais de tout son corps. Remplis d'enthousiasme, nous nous mîmes à boire avec le malade si promptement guéri, ayant au milieu de nous le berger qui nous gagna complètement par ses discours nourris et par ses idées pleines de bon sens, au point qu'en le quittant, je lui offris avec un respect à demi superstitieux une cravate de soie que je portais au cou et qui m'aurait été très utile pour la suite du voyage, par un si grand froid[1].

Le souvenir de cette cravate de soie tant regrettée dut revenir souvent à la mémoire de Strauss, pendant qu'il écrivait la *Vie de Jésus*, et il s'imagina sans doute que les auteurs des Évangiles, racontant des miracles, n'étaient que des gens crédules tel qu'il l'était alors.

A la même époque, on parlait beaucoup à Tubingue de la somnambule que Justinus Kerner, « le mage de Weinsperg, » a rendu célèbre sous le nom de *Voyante de Prévorst*[2]. On racontait d'elle les choses les plus extraordinaires. Strauss alla la visiter. « Nous ne pûmes

[1] *Friedl. Blätter*, 14; A. Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 25-26.

[2] Sur la Voyante de Prévorst, on peut voir ce qu'en a dit Strauss dans *Justinus Kerner* (*Essais d'histoire religieuse*, trad. Ritter, p 307-308).

puter, a-t-il dit plus tard, en décrivant ce qu'il avait
, que nous n'eussions véritablement devant nous une
oyante, qui vivait en communication avec un monde
périeur. » Hélas ! elle lui fit une prédiction qui ne se
alisa point.

Bientôt, continue Strauss, Kerner se prépara à me mettre
rapport magnétique avec elle. Je ne me souviens pas d'un
tre moment pareil dans ma vie. Fermement convaincu
ue, dès que je mettrais ma main dans la sienne, toutes
es pensées, tout mon être seraient à nu devant elle, sans
uvoir rien retenir, rien dérober, si j'avais en moi quelque
ose à cacher; lorsque je lui donnai la main, j'éprouvai
mpression d'un homme qui sentirait le plancher dispa-
tre sous ses pieds et qui s'enfoncerait dans le vide. Du
ste je supportai bien l'épreuve : elle fit l'éloge de ma foi
j'ai souvent raillé depuis Kerner à qui la Voyante avait
pondu, quand il lui avait demandé quel était le trait
ractéristique de ma foi : « C'est qu'il ne pourra jamais la
rdre[1]. »

Si Strauss se moqua depuis de la réponse de la som-
mbule, il ne s'en moqua point alors; non seulement
crut, mais il se fit l'apôtre du mage de Weinsberg et
sa Voyante. « Je rencontrai Strauss, a écrit son ami
scher, quand il revenait de sa première visite chez
rner;... il était comme électrisé, il n'aspirait qu'à
oir des visions crépusculaires des esprits; s'il croyait
marquer dans une discussion la plus légère trace de

[1] *Friedl. Blätter*, 16; Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 28.

rationalisme..., il contredisait avec véhémence et traitait de païen et de Turc quiconque refusait de le suivre dans son jardin enchanté[1]. » Le miracle lui était alors si peu antipathique qu'il croyait vivre constamment dans le surnaturel[2]. Mais gare à la réaction! Quand elle éclatera, il sera d'autant plus hostile à toute espèce de prodige qu'il rougira d'avoir été dupe d'un berger et d'une somnambule. Comme Paulus abhorrait les visions fantastiques dont son père avait été la victime et comme ce souvenir lui inspirait une vive répulsion pour tout ce qui sortait du domaine naturel, de même Strauss éprouvera le plus profond éloignement pour tout ce qui lui rappellera la crédulité de sa jeunesse.

Ce qui commença à changer les tendances mystiques du jeune David, ce fut l'étude de la *Dialectique* de Schleiermacher. Quand il arriva, en 1825, à Tubingue pour faire ses cours de théologie, les professeurs de l'Université combattaient vivement Schleiermacher, et l'esprit de contradiction portait les élèves à lire les écrits censurés par leurs maîtres. Schleiermacher était le théologien de l'école romantique comme Schelling en était le philosophe. Dans son état d'esprit, Strauss devait donc être attiré vers lui. Christian Baur, le futur fondateur de l'école de Tubingue, que le jeune Souabe avait déjà eu pour professeur au petit séminaire de Blaubeuren, lui signalait maintenant, dans ses leçons, des analogies entre le Christianisme des gnostiques et

[1] Vischer, *Kritische Gänge*, t. I, p. 94 ; Hausrath, *D. Fr. Strauss*, t. I, p. 29.

[2] Hausrath, *D. Frd. Strauss*, t. I, p. 29.

elui du théologien novateur : nouvelle raison de lire et 'étudier Schleiermacher. Strauss s'y porta donc avec rdeur et il y rencontra l'écueil de sa foi. Racontant lui-ême ses premières années à Tubingue, il dit :

Nous lûmes Kant et l'âpreté de la pomme dans laquelle ous mordions nous fit faire la grimace. Nous lûmes Jacobi : était un fruit plus doux au palais, et nous pensâmes que si était là de la philosophie, nous pourrions y arriver. Nous ımes Schelling, et l'on sait que celui qui a le talent d'en-ammer les jeunes esprits, et surtout de jeunes esprits éle-és comme nous l'avions été, celui-là devient leur maître. chelling était donc alors notre héros... Plus tard le brouil-rd mystique de cette philosophie disparut sous les rayons ı soleil levant de Schleiermacher... S'il y a des livres qui : rapprochent pour l'esprit et pour le ton des œuvres de chelling..., ce sont bien les ouvrages de Schleiermacher, ı, jeune enthousiaste, le thyrse en main, il cherchait à ndre à un monde devenu athée le Dieu qui se donne à con-aître au cœur dans une mystique union, et montrait aux ommes, dans une perspective lointaine et indéfinie, mais autant plus enchanteresse, le Christ qu'ils avaient rejeté. hez Schleiermacher, Dieu n'avait été restauré qu'en per-ant sa personnalité, de même que Christ, pour remonter ır le trône, avait dû renoncer à toute sorte de prérogatives ırnaturelles [1].

Le Christ du théologien de Berlin est en effet un rist idéal, et la lecture de Schleiermacher fit perdre

[1] *Essais d'histoire religieuse*, trad. Ritter, p. 225-226, 248-249.

ainsi à Strauss la foi au Christ historique, car il s'aperçut que ce n'était que par une inconséquence qu'on pouvait identifier avec le Jésus historique de Nazareth ce Jésus idéal qui se confondait avec l'idéal religieux de l'humanité. L'œuvre d'incrédulité ainsi commencée fut achevée par l'étude de Hegel. L'engouement qu'inspirait aux jeunes gens le philosophe panthéiste touchait à la folie. Ce qui fut dit à l'occasion de sa mort dépasse l'imagination. Marheinecke et Foster annoncèrent sur sa tombe que les élèves du grand homme rempliraient leur mission et prêcheraient sa doctrine dans tout l'univers. On le compara à Alexandre le Grand et même à Jésus-Christ. Göschel, dans le livre qu'il consacra à *Hegel et son temps*[1], soutint que l'hégélianisme est le véritable Christianisme, le Christianisme parvenu à la connaissance de soi-même, plus parfait que celui de Jésus. D'autres hégéliens ont considéré leur maître comme un second Messie, dont le premier n'avait été que le précurseur. Ils ont écrit, Eschenmeyer entre autres, que l'idée logique, confuse dans Dieu le père, commença à se débrouiller dans le Christ, et que c'est dans Hegel, inspiré par le Saint-Esprit ou le Saint-Esprit lui-même, qu'elle était parvenue à la conscience d'elle-même! D'autres disciples, comme Michelet de Berlin, voyaient au contraire dans Hegel le puissant génie qui mettait fin au règne du Christianisme. Mais tous, à l'école du chef du panthéisme, arrivaient ainsi, sous une forme ou sous

1 Berlin, 1832.

e autre, à perdre la foi[1]. Strauss fut un des plus ar-
nts à se pénétrer de ses doctrines. Il lut tout d'abord
ec ses amis la *Phénoménologie* et il nous a conservé
impressions que produisit sur lui cette lecture :

Ce livre est, on peut le dire, l'*alpha* et l'*oméga* de l'œuvre
Hegel. C'est là que, montant sur un navire construit de
propres mains, il est parti pour faire le tour du monde.
ıs tard, sa direction a peut-être été plus sûre, mais il a
vigué sur de moins vastes mers. Tous les écrits et tous
cours postérieurs de Hegel, sa Logique, sa Philosophie
droit, sa Philosophie de la religion, son Esthétique, son
stoire de la philosophie et sa Philosophie de l'histoire, ne
ıt que des extraits de la *Phénoménologie*, dont les éton-
ıtes richesses ne se retrouvent dans l'*Encyclopédie* que
ne façon fort incomplète et sous une forme bien moins
ıreuse... Au point où nous étions arrivés, aucune lecture
pouvait nous rendre de plus grands services que celle de
Phénoménologie. Pendant que l'intelligence y était dres-
à la discipline la plus sévère, l'esprit y puisait d'immen-
pressentiments; l'imagination y entrevoyait toutes sortes
surprises. L'histoire du monde s'éclairait à nos yeux d'un
ıveau jour : l'art, la religion, sous leurs formes les plus
erses, trouvaient leur place dans l'enchaînement général,
ous reconnaissions partout les formes infinies d'un prin-
e qui, produisant et détruisant tour à tour, se manifes-
par cela même comme la puissance universelle... Cha-
étudiait d'avance pour son propre compte le paragraphe
devait être, dans la prochaine conférence, lu à haute

[1] Voir E. Schérer, *Revue des deux mondes*, 15 février 1861,
14 et suiv.

voix et discuté... Nous avions de rudes efforts à faire pou arriver à tout saisir... La communauté des efforts retrem pait le courage de chacun ; le choc des diverses opinions su le sens des pages discutées produisait la lumière, et ains nous avancions lentement mais sûrement[1].

Strauss avait si bien avancé qu'il ne lui restait plu rien, ni de la foi de son enfance, ni de son mysticism et de sa crédulité[2]. Il n'en avait pas moins concour en 1828 pour un prix proposé par la Faculté catholique Le sujet était la résurrection de la chair. « Je prouva avec une pleine conviction, d'après l'exégèse et la phi losophie naturelle, écrivait-il à son ami Vischer, la ré surrection des morts, mais quand j'achevai ma dernièr phrase, il était clair pour moi, qu'il n'y avait pas u mot de vrai[3]. » Il présenta néanmoins sa dissertatio et il eut le prix *ex æquo* avec un étudiant catholique En 1831, il voulut même en faire le sujet de sa thèse d doctorat, mais on ne put la retrouver dans les archives Il avait terminé ses études théologiques pendant l'au tomne de 1830 et il avait remporté le double prix d prédication et de catéchèse[4]. C'est à ce moment qu'il fu nommé vicaire de Kleiningersheim, près de Ludwigs burg. Il ne croyait plus, mais il n'enseignait pas moins comme il avait présenté son travail sur la résurrection quoiqu'il n'y crût point. A son ami Christian Märklin

[1] *Essais d'histoire religieuse*, p. 254-256.
[2] Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 48.
[3] Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 46.
[4] Ed. Zeller, *D. Frd. Strauss*, p. 28.

·gélien comme lui, devenu vicaire comme lui, mais ›rouvant des remords de conscience à prêcher en ıaire des dogmes qu'il n'admettait pas, il répondait :

C'est le développement de la théologie qui nous a amenés ns cette étrange situation ; il n'a pas dépendu de nous d'y happer. Et maintenant quel remède? Quitter notre position clésiastique paraîtrait le moyen le plus simple, mais serait- aussi le plus raisonnable et le plus sage? Ce serait faire mme un prince qui se refuserait à gouverner son pays, rce qu'il ne pourrait pas y introduire le droit naturel ; ce rait dans la vie se tenir sur le terrain de l'absolu et de déal, et non sur celui de l'expérience et de l'histoire[1].

Ces raisonnements ne réussissaient pas à calmer les rupules et les inquiétudes de Märklin, mais ils satis- isaient Strauss. Le système hégélien de l'identité des ntraires mettait sa conscience en paix. D'après Hegel, la religion chrétienne et la philosophie ont le même ntenu, seulement la première sous la forme de l'i- age, la seconde sous la forme de l'idée. » On enseigne religion au public « sous la forme de l'image, » et on nterprète pour son propre compte « sous la forme de dee[2]. » Strauss prêchait et catéchisait du reste avec ccès, pendant qu'il continuait l'étude de Schleierma- r et de la *Phénoménologie* de Hegel. Il se rendit en tobre 1831 à Berlin, pour y faire la connaissance de

1 Strauss, *Essais d'hist. relig.*, p. 327-328. Voir p. 328-336, la i des difficultés de Märklin et les réponses de Strauss.
2 Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 325, 328.

ces deux personnages, et c'est là que son esprit achev
de prendre sa direction définitive[1]. Il étudia les leçon
de Schleiermacher sur la vie du Sauveur, dans les not
qu'avaient prises les auditeurs de son cours, et l'id
d'écrire lui-même une *Vie de Jésus* commença dès lo
à germer dans son esprit[2]. Il était arrivé à l'heure déc
sive de sa carrière.

Un problème tourmentait en ce moment son esprit.
acceptait les données de Hegel sur les rapports entre
théologie et la philosophie, mais il ne voyait point d'un
manière propre à le satisfaire comment les faits histo
riques consignés dans les Évangiles devaient s'inter
préter d'après son système philosophique. Dieu s'in
carne dans l'homme, voilà ce qu'explique très bien He
gel; mais s'est-il incarné dans un homme individuel
dans Jésus de Nazareth, comme il s'incarne dans l'hu
manité? Cette incarnation que décrit saint Jean n'est-el
pas une forme symbolique de la vérité, non la vérité ell
même? Hegel n'avait pas tranché la question. Ce fut e
cherchant à la résoudre que s'élabora confusément dan
le cerveau de Strauss un nouveau système, destiné
montrer comment les faits bibliques étaient devenu
peu à peu des dogmes, par voie d'évolution; commen
ces dogmes avaient été ruinés par la critique et commen
ils pouvaient être relevés par la philosophie qui saura
leur donner leur sens véritable. L'histoire de Jésus
Christ étant le fait principal contenu dans l'Écriture, c'

[1] Ed. Zeller, *D. Fr. Strauss*, p. 26.

[2] Ed. Zeller, *D. Fr. Strauss*, p. 27. — Voir le jugement de Strau
sur Schleiermacher dans les *Essais d'histoire religieuse*, p. 143-14

ait par la critique de cette histoire que l'œuvre devait aturellement commencer. A son retour de Berlin, pen- ant l'été de 1832, Strauss devint répétiteur à l'univer- ité de Tubingue. Il commença à y enseigner, avec un uccès éclatant, la philosophie de Hegel[1]. En même temps u'il professait, il composait son grand ouvrage de la *ie de Jésus*. Ses idées étaient arrêtées. Il y travailla vec une telle ardeur qu'un an après avoir entrepris les ravaux préparatoires il avait écrit les quatorze cents ages d'impression qui le composent et achevé le tout, l'exception de la conclusion[2]. Le premier volume parut endant l'été, le second pendant l'automne de 1835[3].

Cette date de 1835 est une date capitale dans l'his- oire du rationalisme biblique. Jamais publication littéraire n'a fait plus de bruit que la *Vie de Jésus,* par le candale qu'elle produisit dans l'Allemagne entière et ar les sentiments d'indignation qu'elle souleva chez les mes chrétiennes, dont la foi était cruellement blessée. es *Fragments d'un Inconnu* eux-mêmes n'avaient pas uscité une telle tempête. Reimarus ne raisonnait point oidement comme Strauss. Aucun ennemi de la Bible 'avait avant lui montré tant d'audace et tant d'impu- eur. La Bible, qui depuis Luther était tout pour les rotestants, n'était plus rien pour lui. A ses yeux, les

[1] Ed. Zeller, *D. Fr. Strauss*, p. 29-31. Zeller était alors élève de rauss.

[2] Ed. Zeller, *D. Fr. Strauss*, p. 31.

[3] *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 in-8°. Tubingue, t. I, 35 ; t. II, portant la date de 1836. — Seconde édition, 1837 ; troi- ème, 1838-1839 ; enfin quatrième, 1840.

Évangiles qui, pour tous les fidèles contiennent la parole de vie, ne sont plus qu'une collection de mythes, c'est-à-dire de fables. On a beau dire, Jésus-Christ tient encore aujourd'hui, au XIX^e^ siècle, une telle place dans le monde que les blasphèmes de Strauss produisirent sur la multitude des âmes une impression plus profonde et plus douloureuse que les plus graves événements politiques. Chacun se sentit personnellement atteint dans ses affections les plus chères. Depuis quelques années, on avait bien soutenu qu'il y avait des mythes dans la Bible, mais personne n'avait encore osé submerger les Évangiles tout entiers dans l'océan des fables; les théologiens de profession s'étaient seuls occupés des attaques de Bauer, de Vater ou de de Wette, mais jusque dans le moindre hameau où se parle la langue allemande arriva l'écho de ces négations impies, d'après lesquelles nous ne savons rien de la vie de notre Sauveur Jésus.

On avait émis auparavant, il est vrai, quelques doutes plus ou moins explicites sur l'authenticité des Évangiles; le surintendant E. F. Vogel, par exemple, dès 1801, avait attaqué saint Jean comme étant en contradiction avec les trois synoptiques[1]; en 1820, un surintendant général de Gotha, Bretschneider, avait accumulé à son tour des *probabilia* contre l'authenticité du dernier Évangile et contre tous les autres écrits du Nouveau Testament attribués à saint Jean[2]; mais ces

[1] E. F. Vogel, *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht*, 1801.

[2] *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli indole et origine*, 1820. Cf. Hausrath, *Strauss*, t. I, p. 96-97. C.-Th

miers corps n'avaient été que comme des coups d'é-
dans l'eau. On croyait encore universellement à
igine apostolique des biographies canoniques du Sau-
r et la vie du fondateur du Christianisme reposait
i sur une base historique solide. Strauss, en ébran-
ce fondement, renversait tout l'édifice chrétien :
e laissait rien debout de ce qu'avait conservé jus-
lors la théologie protestante[1]. C'était l'hégélien qui
t le luthérien. Aucun des quatre Évangiles n'est la
ole de Dieu[2]. Et ce qui devait le plus irriter contre
Luss ses coreligionnaires, c'est qu'il avait la préten-
d'appliquer simplement et logiquement les princi-
de la Réforme. Il écrivait plus tard :

e principe d'où est sorti le protestantisme, c'est la libre
riction de l'individu, la ferme volonté de ne se rien
accroire et de n'admettre comme articles de foi que
uggestions et les résultats de la vie intérieure. Luther

chneider et ses imitateurs ont été réfutés par un grand nombre
éologiens dont on peut voir la liste dans Chassay, *Défense du
tianisme historique*, 3 in-12, Paris, 1851, t. III, p. 412-415.
'Évangile de S. Jean fut défendu avec tant de force contre
ss par plusieurs savants, qu'il n'osa plus en nier carrément
enticité en 1838. « *Le Commentaire* de de Wette et la *Vie de
-Christ* de Neander à la main, dit-il dans la *Préface* de sa
tion, trad. Littré, t. I, p. 12, j'ai recommencé l'examen du
ième Évangile ; et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon
la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité
t Évangile et la créance qu'il mérite... Ce n'est pas que je sois
incu que le quatrième Évangile est authentique, mais je ne
ls autant convaincu qu'il ne l'est pas. » Strauss est revenu
le suite sur cet aveu, qui ruinait son système.
. Strauss, *Vie de Jésus*, Introd., § XIII, t. I, p. 75 et suiv.

croyait au texte, et à la lettre tout entière du texte, s'il fallait, non parce que l'Église le lui commandait, mais p ce que son instinct personnel du vrai, dans lequel il voy le témoignage du Saint-Esprit, lui assurait la vérité et divinité du contenu de l'Écriture. Le protestant ne doit do sa foi à l'Écriture qu'autant que sa conviction personne et son sens intérieur, armés aujourd'hui de bien autres re sources, lui donnent la certitude que les récits de l'Écritu sont dignes de foi et ses doctrines conformes à la raison [1].

Devant de telles déclarations, les théologiens ne po vaient pas être moins émus que les simples fidèle « Pendant plusieurs années, presque toute la littér ture théologique de l'Allemagne s'occupa exclusiv ment de la *Vie de Jésus*[2]. » Elle eut du reste ses admi teurs comme ses adversaires. Il s'est trouvé des homm au delà du Rhin pour proclamer l'œuvre de Strau « une illumination de génie, une révélation nouvelle[3] Elle méritait, en effet, les applaudissements des inc dules et les anathèmes des croyants. L'auteur était vrai révolutionnaire, rompant en visière à tout le pas et transportant dans le domaine de la théologie la th rie de la négation et du néant. Tous les chrétiens, d puis le commencement, ont vu dans les Évangiles u histoire véridique, contenant des faits surnaturels; rationalistes sont venus et ils en ont éliminé le mirac

[1] *Essais d'histoire religieuse*, p. 137.
[2] Ed. Zeller, *D. F. Strauss*, p. 40.
[3] R. Gottschall, *David Strauss*, dans ses *Porträts und Studi* t. VI, 1876, p. 56.

prétendant néanmoins sauvegarder le caractère his-
que du Nouveau Testament ; Strauss vient à son
, il soutient que les rationalistes ont fait fausse
e, non moins que les « supernaturalistes » ou par-
ns du merveilleux; il chasse du récit sacré, non seu-
ent le miracle, mais aussi, si l'on peut dire, l'histoire.
s'amusait à chercher des explications naturelles et
iles des prodiges du Sauveur. Peine perdue, dit
uss. On se demandait aussi alors quelle avait pu
l'origine des Évangiles. A quoi bon? réplique le
e théologien. La première question à poser, c'est
question radicale, savoir si nos quatre Évangiles
dignes de foi. Que nous importe tout le reste, si ce
ont pas des documents historiques, qui méritent
ance? Il faut donc avant tout examiner leur crédi-
é. Ainsi l'authenticité des premiers écrits du Nou-
Testament, jusqu'alors acceptée même par les
nalistes, est audacieusement niée par David
ıss.

mment fut-il amené à rejeter ainsi l'authenticité des
giles? Ce ne fut pas par des raisons critiques, mais
les raisons *a priori,* des raisons philosophiques; il
propos de le remarquer. Il condamne saint Matthieu,
Marc, saint Luc et saint Jean, parce qu'il est hé-
n Ces écrivains sacrés rapportent des faits surna-
s et un hégélien comme lui ne peut croire au mira-
D'autres y ont cru avant lui, mais ils sont pour les
eaux panthéistes un objet de mépris et de dédain.
ers n'y croient plus comme lui, mais leurs explica-
sont incapables de le satisfaire.

Quand je me mis à la composition de mon livre — la *V de Jésus*, — j'avais devant moi deux ou plutôt trois vue opposées sur l'histoire évangélique, et notamment sur se parties miraculeuses, de tout temps les plus importantes pou la dogmatique. Les uns prenaient les récits selon leur sen évident, comme des relations de faits surnaturels qu'ils te naient pour réellement accomplis. Je ne pus imposer à mo esprit une telle foi. — Les autres disaient : « Ces histoire sont vraies, mais tout s'est passé naturellement, et les na rateurs n'ont fait que laisser de côté des transitions, de détails, des circonstances accessoires, qu'ils supposaien aller de soi, et ce sont ces omissions qui créent l'apparen du miracle. » Je ne pus me résoudre à une si violente in terprétation des récits bibliques. — Une troisième opinion moins en vue, donnait tantôt les faits, tantôt les récits pou artifices et fantasmagories d'imposteurs : un tel soupçon m répugna. — Que faire donc pour trouver une issue? Je co sidérai les récits sacrés des religions antiques que personn ne songe plus à prendre au sens surnaturel avec Hérodote ni à expliquer naturellement avec Évhémère, ni à donne pour impostures ou jeu du diable avec le zèle emporté de Pères de l'Église, mais que l'on accepte, au contraire comme légendes nées sans intention ni malice de la pieus imagination des peuples et de leurs poètes. Je considérai d même les récits miraculeux de l'histoire évangélique, ou d moins la plupart d'entre eux, comme produits de la fictio naïve des premiers âges du Christianisme[1].

Le Dr Strauss veut donc rendre compte du merveil leux des Évangiles par le mythe, et appliquer au Nou

[1] D. F. Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 146-147.

au Testament la théorie que de Wette avait déjà appliquée à l'Ancien. Tout son ouvrage se résume en deux nts : les Évangiles ne sont pas authentiques, parce ils sont remplis de contradictions et de récits miraeux, c'est-à-dire incroyables; ces récits miraculeux, sont pas des faits historiques, mais des mythes. En séquence, il emploie tous ses efforts à relever les tradictions, c'est-à-dire les divergences des quatre ngélistes, et à persuader que les miracles du Sauveur sont que des mythes inventés après coup.

D'après lui, ceux qu'on appelle en Allemagne les ıpernaturalistes, » c'est-à-dire les croyants ont tort prendre au pied de la lettre les miracles des Évans; ceux qu'il nomme les rationalistes, c'est-à-dire les isans de l'explication naturelle du merveilleux biue ont également tort de les réduire aux proportions simples faits naturels[1]. Pour les réfuter tous, il ıd donc l'histoire évangélique depuis le commencet jusqu'à la fin, il la passe tout entière au crible de ritique et, en dernière analyse, il prétend qu'il ne e à peu près aucun élément historique dans la vie de re-Seigneur, telle que nous la raconte le Nouveau ament. Miracles de la naissance du Sauveur et de enfance, Épiphanie, guérisons surnaturelles, Réection, Ascension, discours même du Maître dans angile de saint Jean, tout s'évanouit et disparaît. criterium étant la négation du surnaturel, tout ce

[1] *Vie de Jésus*, Préface de la 1re édition, trad. Littré, 3e édit.,

qui est surnaturel ou bien le suppose de près ou d
loin n'est pas historique, puisque le surnaturel n'exist
pas.

Mais si tous ces récits ne sont pas historiques, qu
sont-ils donc? Des mythes. Assurément, répond Strauss
ces récits n'ont pas une source historique; ce ne son
pas néanmoins des fables et des fictions, inventées
plaisir, par un poète ou un romancier; ils sont l'œuvr
anonyme et inconsciente de la multitude, c'est-à-dir
des églises naissantes au sein desquelles ils sont éclos
De nombreuses légendes se formèrent de bonne heur
parmi les premiers chrétiens sur la personne et la v
du Christ. Quoique ces légendes fussent des créatior
spontanées, elles avaient toutes néanmoins un caractèr
commun; elles étaient comme l'incarnation des croyan
ces nouvelles, elles exprimaient, sans que leurs auteur
eux-mêmes se doutassent de l'œuvre qu'ils élaboraien
avec tant d'art, leurs tendances, leurs conceptions
leurs dogmes; en un mot, ce n'étaient point de simple
légendes, c'étaient des « mythes, » c'est-à-dire des lé
gendes sous l'enveloppe desquelles se cachaient de
idées philosophiques et théologiques. Les rédacteur
des Évangiles trouvèrent ces mythes tout faits; ils le
empruntèrent de bonne foi à la tradition orale, et ils le
racontèrent avec la conviction qu'ils étaient l'expressio
de la vérité, des événements réels et authentiques
C'est ainsi que les écrivains du Nouveau Testament r

[1] Zeller, *D. F. Strauss*, p. 35-36. Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, I
trod., § xv, t. I, p. 107.

ont pas des trompeurs, comme l'avait soutenu Reima-
us; c'est ainsi que les miracles évangéliques ne sont pas
es faits purement naturels, comme l'avaient enseigné
aulus et son école. Pour nous rendre compte de la ma-
ère dont sont nés les mythes, prenons pour exemple
résurrection du Sauveur :

La résurrection de Jésus est un véritable *schiboleth* qui
ut servir à marquer la différence, non seulement des
verses conceptions du Christianisme, mais encore des
verses conceptions du monde et des divers degrés de cul-
re. D'après la croyance de l'Église, Jésus est revenu
raculeusement à la vie; d'après l'opinion des déistes
mme Reimarus, son cadavre a été dérobé par les disci-
es; d'après l'exégèse des rationalistes, Jésus n'était mort
'en apparence, et il est revenu naturellement à la vie;
on nous, c'est l'imagination des disciples qui, sollicitée
r leur cœur ému, leur a présenté comme revenu à la vie
Maître qu'ils ne pouvaient se résoudre à croire mort. Ce
i, pendant des siècles, avait passé pour un fait extérieur,
visagé comme merveilleux d'abord, puis comme fraudu-
x, et enfin comme simplement naturel, est aujourd'hui
gé parmi les phénomènes de la vie de l'âme, redevient
si un fait purement psychologique (un mythe[1]).

Tout ce que la vie de Jésus contient de surnaturel
xplique d'une façon analogue. Deux principes cachés
présidé à la formation des mythes évangéliques;
si en premier lieu le désir inconscient de glorifier

1. D. Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 74-75.

jusqu'à la plus extrême limite, à cause de l'impression profonde qu'elle avait produite, la personne de Jésus; c'est en second lieu le besoin de montrer en lui le Messie annoncé par les prophètes hébreux[1]. Tous les traits qu'on avait recueillis sur le Rédempteur promis dans les écrits de l'Ancien Testament, tous ceux qu'y avaient ajoutés l'interprétation et les commentaires courants *devaient* se trouver dans le Messie juif; on les trouvait donc en Jésus. L'imagination ardente des enfants de Jacob avait rêvé un libérateur qui triompherait de tous leurs ennemis; les chrétiens virent ce libérateur en Jésus et l'idéalisèrent. La formation du mythe de la résurrection met à nu leur double procédé. La première idée en fut tout d'abord suggérée aux Apôtres par leurs croyances messianiques :

Du moment qu'ils avaient reçu dans leur conception du Messie l'opprobre, la souffrance et la mort, Jésus ignominieusement supplicié, loin d'être perdu pour eux, leur était conservé; par sa mort, il n'avait fait qu'entrer dans la gloire messianique, δόξα (Luc, XXIV, 26), où invisiblement il était avec eux *toujours*, jusqu'à la fin du monde (Matt., XVIII, 20)... Dès lors, s'il était vrai que le Messie fût arrivé à la plus haute forme de la vie heureuse, il ne pouvait pas avoir laissé son corps dans le tombeau. Et justement, dans les passages de l'Ancien Testament susceptibles d'un rapport préfiguré à la passion du Messie, se trouvait exprimée l'espérance que : *Tu ne me laisseras pas dans le sépulcre, et tu ne souf-*

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, § XIV et XV, t. I, p. 102, 108. Cf. Mack, *Theologische Quartalschrift*, 1837, p. 65 et suiv.

Tu ne laisseras point que ton saint éprouve la corruption (Ps. XVI, 10; Act. II, 27); au saint mené au supplice, mis à mort et enterré, Isaïe (LIII, 10) avait annoncé une vie qui durerait encore longtemps après. Là était la suggestion la plus facile pour les Apôtres : leur ancienne idée du Messie, qui fut celle des Juifs, était *qu'il devrait vivre éternellement* (Joa., XII, 34); pour eux, elle avait péri dans la mort de Jésus; quoi de plus naturel que de la rétablir par l'intermédiaire de la pensée d'un véritable retour à la vie, et même de la faire reparaître sous la forme de la *résurrection corporelle*, ἀνάστασις, attendu que la résurrection corporelle des morts était dans les attributs du Messie[1]?

Les illusions messianiques des Apôtres, voilà donc la première source du mythe de la résurrection. Nous trouvons la seconde dans leur imagination exaltée qui, pour réunir en la personne de Jésus tout ce qu'elle conçoit de plus grand et de plus magnifique, invente les circonstances de ce prétendu miracle :

Du sein de cette splendeur où il vivait, [Jésus] pouvait-il négliger de donner aux siens connaissance de lui-même?.... Combien n'est-il pas croyable que, chez des individus et particulièrement chez des femmes, ces sentiments s'exaltèrent jusqu'à une véritable vision purement intérieure et subjective, tandis que, pour d'autres et même pour des assemblées entières, un objet extérieur, quelque chose de sensible à la vue ou à l'ouïe, parfois peut-être l'aspect d'une personne inconnue fit l'impression d'une manifestation ou apparition de Jésus? Ce degré de l'enthousiasme de la piété

[1] *Vie de Jésus*, § CXXXVIII, trad. Littré, t. II, p. 640-641.

n'est pas rare, d'ailleurs, chez les sociétés religieuses, particulièrement chez celles qui sont opprimées et poursuivies.

Cependant, si le corps de Jésus avait été déposé dans un endroit connu..., on comprend difficilement comment les disciples à Jérusalem même, et moins de deux jours après l'enterrement, purent croire que Jésus était ressuscité... C'est ici que la narration du premier Évangile, écartée à tort, intervient d'une manière satisfaisante et propre à lever la difficulté... Il n'y a dans Matthieu qu'une apparition importante de Jésus après la résurrection : elle arriva en Galilée, où un ange et Jésus lui-même, le dernier soir de sa vie et le matin de la résurrection, enjoignent de la manière la plus expresse aux Apôtres de se rendre, et où le quatrième Évangile place subsidiairement aussi une *manifestation*, φανέρωσις. Il était naturel que les disciples, dispersés par la terreur qu'avait inspirée l'exécution de leur Messie, se réfugiassent dans leur patrie, la Galilée, où ils n'avaient pas besoin, comme dans la capitale de la Judée, siège des ennemis de leur Christ crucifié, de fermer les portes *par la crainte des Juifs*, διὰ τὸν φόβον Ἰουδαίων; ce fut le lieu où peu à peu ils recommencèrent à respirer librement, et où leur foi en Jésus, éteinte par la catastrophe, put se ranimer de nouveau; c'était aussi le lieu où l'idée de la résurrection de Jésus eut le loisir de se former successivement, sans qu'on y pût exhumer du tombeau un cadavre qui réfutât ces suppositions hardies; et, quand cette conviction eut donné à ses partisans assez de courage et d'enthousiasme pour qu'ils se hasardassent à publier dans la capitale sa résurrection, il n'était plus possible de se convaincre soi-même du contraire par le corps de Jésus, ou d'en être convaincu par d'autres.

A la vérité, d'après les Actes des Apôtres, c'est à la Pentecôte suivante, c'est-à-dire sept semaines après la mort de

Jésus, que les Apôtres viennent annoncer sa résurrection à Jérusalem ; et, d'après la même autorité, ils en avaient été convaincus dès le surlendemain de son ensevelissement par les apparitions qui leur furent données. Mais quand on voit les Actes des Apôtres fixer le début de l'annonciation de la nouvelle doctrine, justement au temps de la fête de l'annonciation de l'ancienne loi, peut-on hésiter à reconnaître que cette fixation repose uniquement sur des motifs dogmatiques, qu'ainsi elle est sans aucune valeur historique, et qu'elle ne nous oblige nullement à resserrer autant la durée de la préparation silencieuse qui s'opéra en Galilée?... Sans doute, le moral des disciples eut besoin d'un certain temps pour s'élever à une hauteur qui permît que tel ou tel, par les seules forces de ses croyances, se figurât apercevoir dans des visions le Christ ressuscité, et que des assemblées entières, saisies d'enthousiasme, crussent l'entendre dans tous les sons extraordinaires, le voir dans toutes les apparences frappantes qui s'offraient ; mais on n'en dut pas moins penser que celui qu'*il n'était pas possible que la mort eût retenu en son pouvoir* (Act., II, 24) n'avait passé que peu de temps dans le tombeau. Du moment que de cette façon s'était formée l'idée d'une résurrection de Jésus, ce miracle ne pouvait plus s'être opéré aussi simplement ; mais il fallait qu'il fût entouré de tout l'appareil de glorification qu'offraient les opinions juives. La principale décoration qui fût au service des imaginations de ce temps, était des anges ; il fallut donc qu'ils ouvrissent le tombeau de Jésus, qu'ils fissent la garde auprès du sépulcre vide quand il en fut sorti, et qu'ils informassent de ce qui était arrivé les femmes, qui sans doute furent supposées aller les premières au tombeau, parce que ce furent des femmes qui eurent les premières visions. C'était la Galilée où plus tard Jésus leur apparut ; dès lors on attribua à l'injonction d'un ange le dé-

part pour cette province... On transporta peu à peu les apparitions dans le lieu où la résurrection s'était opérée, c'est-à-dire à Jérusalem, qui y était particulièrement adaptée, attendu que c'était un plus brillant théâtre, et que cette capitale avait été le siège de la première communauté chrétienne[1].

Après avoir lu cette soi-disant explication de la résurrection de Notre-Seigneur, on ne peut s'empêcher de se demander : Strauss a-t-il pris, a-t-il pu prendre lui-même au sérieux son argumentation? Quoi donc! voilà un fait capital, le plus important assurément de tous ceux que raconte le Nouveau Testament, celui que Jésus avait indiqué à l'avance comme son plus grand signe, le miracle par excellence, celui sur lequel tous les Apôtres établissent leur prédication[2], celui, on a le droit de l'affirmer, qui a converti le monde. Les Apôtres se sont laissé égorger pour en soutenir la réalité et Strauss vient nous dire : ils se sont trompés; ils ont été dupes de leur imagination ; ils n'ont vu le Seigneur que dans des visions fantastiques. Il faudrait donc qu'il eût de bonnes preuves à nous apporter pour nier ce qu'ont cru tant de générations de chrétiens, depuis les témoins oculaires jusqu'à nous. Or, quelles sont ses preuves? Il parle comme s'il avait été mêlé aux événements qu'il a la prétention d'expliquer, mais il est clair que c'est son imagination qui joue en tout cela un rôle décisif. Entre

[1] *Vie de Jésus*, t. II, p. 640-644.

[2] Voir surtout S. Paul : *Si Christus non resurrexit, inanis est ergo prædicatio nostra, inanis est et fides nostra.* I Cor., XV, 14.

s détails fort nombreux et très circonstanciés que nous pportent les quatre Évangélistes sur le retour de Jé-s-Christ à la vie, le critique allemand en choisit deux trois, à l'exclusion de tous les autres. Il condamne ut ce qui ne peut lui servir à anéantir le miracle. De el droit? Il ne se donne même pas la peine de nous pprendre; il est néanmoins évident que s'il rejette s faits, c'est parce qu'ils impliquent l'existence du sur-turel. Tout est là. Si un fait peut contribuer à donner issance à un mythe, il est authentique; s'il est inutile système, il faut le sacrifier impitoyablement.

Ce n'est pas là de la critique, c'est de l'arbitraire; ce est pas de l'histoire, c'est du roman. Strauss se moque, avec raison, du Dr Paulus qui soutient que les anges la résurrection étaient « des jeunes gens, des hommes turels[1]; » il trouve ridicule l'explication du retour Jésus à la vie par l'influence curative qu'exercèrent r les blessures du crucifié les substances en partie ileuses appliquées sur son corps pour l'embaumer; croit inutile de réfuter la remarque du professeur tionaliste d'Heidelberg, observant que l'air chargé s émanations des aromates dans la cavité du tombeau propre à réveiller en Jésus le sentiment et la cons-nce de la vie[2]. Mais si Paulus a eu tort de mettre si ses imaginations à la place du récit évangélique,

Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 591; Paulus, *Exegetisches Hand-ch*, t. III, 2, p. 829.

Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 631-632; Paulus, *Exegetisches ...buch*, t. III, 2, p. 785 et suiv.; *Leben Jesu*, t. I, 2, p. 281 et v.

comment Strauss pourrait-il donc avoir raison en faisa
la même chose[1]? Voilà cependant la manière dont il pr
cède pour presque tous les faits évangéliques.

Quand il a accompli, à travers ses deux gros volume
cette opération dissolvante, quand il a réduit à l'état
mythes tous les événements miraculeux que raconte
les Évangiles, le résidu historique que Strauss conser
au fond de son creuset est bien peu de chose; à peine l
plus grands faits de la vie publique du Sauveur écha
pent-ils à cette critique ruineuse : il est né en Palestin
il y est mort; voilà à peu près tout ce qu'on sait de po
tif sur celui qui a donné son nom au Christianisme. I
Christianisme n'a-t-il donc été qu'un rêve et une illusi
pure? Nullement. L'hégélianisme se joue des antin
mies. Strauss soutient que le critique du XIX^e^ siècle a
mire et défend le Christianisme. Il se sépare totaleme
du libre-penseur et du rationaliste, parce qu'il adme
contrairement à leurs affirmations, que la religion chr
tienne s'identifie avec la plus haute vérité philosophiqu
Ce n'est pas, il est vrai, ce qu'il a établi dans la *Vie*
Jésus, mais il promet qu'après avoir exposé dans c
ouvrage pourquoi il n'adhère pas à la foi historique d
chrétiens, il démontrera dans un autre l'identité de s
Credo avec l'essence du Christianisme. L'idéal qu

[1] En Allemagne et en France, on a fait toucher du doigt le p
de sérieux de l'explication mythique, en montrant qu'on pouv
aisément l'appliquer à Strauss lui-même et établir avec la mêm
vraisemblance qu'il n'est qu'un personnage mythique. Voir Chassa
Ann. de philos. chrét., 1845, t. XII, p. 85 ; de Valroger, *Une leç
au collège de France en 2547*, dans Tholuck, *Essai sur la crédi
lité de l'histoire évangélique*, p. 494-516.

é l'Église primitive ne s'était pas réalisé, il est vrai, la personne de Jésus de Nazareth, mais il se réalise ns l'humanité, qui est seule le Dieu fait chair :

L'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ces recherches critiques. La naissance naturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque ıte que soit soumise la réalité de ces choses, en tant que s historiques... Le sens dogmatique de la vie de Jésus n'a ffert aucun dommage. Le sujet des attributs que l'Église ne au Christ est, au lieu d'un individu, une idée, mais idée réelle, et non une idée sans réalité, à la façon de nt. Placées dans un individu, dans un Dieu-homme, les priétés et les fonctions que l'Église attribue au Christ se tredisent; elles concordent dans l'idée de l'espèce. L'hunité est la réunion des deux natures : le Dieu fait homme, st-à-dire l'esprit infini qui s'est aliéné lui-même jusqu'à nature finie, et l'esprit fini qui se souvient de son infinité[1].

Le Christianisme se résout ainsi en panthéisme. auss, après plusieurs siècles, nous ramène aux théos d'Amaury de Chartres et de David de Dinant. Sous autre forme, avec un appareil scientifique différent, cgète incrédule de Tubingue fait revivre les rêveries faux mystiques et de l'Évangile éternel : l'incarnaJu Christ est consommée par le Saint-Esprit régnant sein de l'humanité, la foi a été élevée au degré de nce dans la nouvelle philosophie[2].

[1] *de Jésus*, t. I, p. 3 ; t. II, p. 712.
[2] r notre t. I, p. 364; A. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de re évangélique*, trad. H. de Valroger, in-8°, Paris, 1847, p. 5-6.

Une exégèse qui a pour principe et pour conclusion
négation expresse d'un Dieu personnel, et pour cons
quence l'anéantissement logique de toute foi et de tou
morale, une telle exégèse est, certes, fort justement su
pecte. Confondre la science et la critique avec une tel
doctrine, c'est les déshonorer l'une et l'autre. Les deu
volumes de Strauss ne sont qu'un amas de sophisme
L'exégète de Tubingue ne connaît que la critique i
terne, arme dangereuse, dont il est extrêmement faci
d'abuser, mais qui dispense d'étude et de discussion s
rieuse. Elle permet de substituer l'imagination à u
érudition solide, l'arbitraire à une science véritabl
Strauss ignore les travaux publiés avant lui en fave
des Évangiles, il ne connaît point ces apologies un p
sèches mais cependant fortes, publiées par les savan
anglicans contre les déistes de la Grande-Bretagne. E
core moins connaît-il les grandes œuvres des Pères
des Docteurs catholiques. Son cercle d'idées ne s'éte
guère au delà de ses contemporains allemands et de S
muel Reimarus. La critique interne lui tient lieu de tou
Aussi, après avoir fait tant de bruit par l'audace de s
négations et de ses blasphèmes, la *Vie de Jésus* est-e
une de ces œuvres qu'on ne lit plus, comme les *Fra
ments de Wolfenbüttel*. Elle n'a même pas trouvé pla
dans la collection des OEuvres de l'auteur, publiée
Bonn en 1876-1878[1], et il n'y a qu'une voix pour reco

[1] *Gesammelte Schriften von D. Frd. Strauss, nach des Verfa
sers letzwilligen Bestimmungen zusammengestellt*, publiés par
Zeller, 12 in-8°, Bonn, 1876-1878.

être que sa critique porte à faux et que ce livre est un re manqué. Le système mythique est fondé sur un achronisme. Il suppose possible au siècle d'Auguste en peu d'années ce qui n'était possible que dans une oque de ténèbres et grâce à un long temps d'incuba- n. Or « le Christianisme est né au milieu de toutes les nières concentrées de l'Orient, de la Grèce et de me, et il a d'abord vaincu toutes ces lumières, ou ıtôt il s'est servi de toutes ces lumières pour vaincre[1]. » Les résultats de la critique de Strauss, dit son propre torien, M. Hausrath, ne sont soutenables à aucun nt de vue, soit historique, soit philosophique, soit igieux[2]. » Historiquement, elle ne rend compte ni de vie de Jésus-Christ, ni de l'origine des Évangiles; ilosophiquement, elle est fondée sur les idées les plus sses de l'hégélianisme; religieusement, elle ne com- end ni n'explique le sentiment qui porte l'homme vers eu; c'est une œuvre purement négative, et elle suc- nbe sous son propre néant.

Manquant du sentiment de l'histoire et du fait, Strauss, serve M. Renan, ne sort jamais des questions de mythe de symbole : on dirait que pour lui les événements pri- ifs du Christianisme se sont passés en dehors de l'exis- ce réelle et de la nature... Toute l'exégèse réaliste est mpromise à ses yeux, et il croit nécessaire de la rempla- par une théorie qui, sans être sujette aux mêmes diffi-

[1] Pierre Leroux, *Encyclopédie nouvelle*, art. *Christianisme*.
[2] *F. Strauss*, t. I, p. 169. Voir tout le chapitre intitulé *Unhaltbarkeit des Strauss'schen Standpunkts*, p. 158-169.

cultés, s'applique avec une inflexible rigueur d'un bout l'autre du texte sacré. On conçoit maintenant pourquoi livre de Strauss, malgré sa renommée peut-être exagérée est resté isolé et n'a contenté personne. L'historien le trouv vide de faits ; le critique, trop uniforme dans ses procédés le théologien, fondé sur une hypothèse subversive du Chri tianisme[1].

De tous les reproches adressés à Strauss, celui qu lui fut le plus sensible, parce qu'il était le plus mérité c'est de n'avoir fait que détruire et de n'être arrivé qu un résultat purement négatif. Il consacra, pendant reste de sa vie, une grande partie de ses efforts à ré soudre ce problème qui dépassait ses forces et dans solution duquel il avait échoué. En 1864, il publia un nouvelle *Vie de Jésus composée pour le peuple allemand*[2], totalement différente de la première, dans la quelle il prit pour base de son travail la critique de Évangiles et s'efforça de peindre la figure historique d Sauveur; mais autant son premier ouvrage avait pas sionné l'Allemagne, autant celui-ci la laissa indifférente Strauss n'était plus un exégète, il n'était désormais qu'u littérateur de talent et un philosophe, tombant chaqu jour plus bas dans l'abîme du matérialisme, où il fin par sombrer tout à fait et où nous n'avons pas à le su vre[3].

[1] *Études d'histoire religieuse*, 7e édit., 1880, p. 161-162.

[2] *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 2 in-8°, 1864.

[3] On peut voir, sur les derniers écrits de Strauss, *La Bible et l découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 84-96.

Les réfutations de la *Vie de Jésus* abondèrent en Alle-
agne. Il est inutile de les énumérer ici. Mentionnons
ulement, parmi les catholiques, celles de Kuhn, Mack,
ıg et Sepp[1]. Parmi les protestantes, nous en indique-
ns une seule, celle du Dr Tholuck[2], professeur de théo-
gie à l'université de Halle. Elle a été traduite en fran-
is, sur le conseil de M. Garnier, supérieur-général
Saint-Sulpice, par l'abbé H. de Valroger[3]. Strauss
-même fut obligé de rendre hommage à la critique de
n savant adversaire. « Tholuck, dit-il dans la *Préface*
sa troisième édition, m'a fourni çà et là quelque
erçu plus juste[4]. » Et de fait, il sentit la nécessité de

Les travaux de Kuhn parurent dans les *Jahrbücher* de Giessen : *n dem schriftstellerischen Character der Evangelien im Verhält-s zur apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen*, 1836, I, p. 33-91 ; *Hermeneutik und Kritik in ihrer Anwendung auf evangelische Geschichte*, *ibid.*, t. VII, p. 1-50. — Mack, *Die ssianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu*, s le *Tübinger Quartalschrift*, 1836, p. 3-56; 193-226; *Bericht r die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauss*, ., 1837, p. 35, 259, 427, 633. — J. L. Hug, *Gutachten über das en Jesu von Strauss*, 2 in-8°, Fribourg, 1844; J. Sepp, *Das en Christi*, 7 in-8°. Ratisbonne, 1843-1846. M. Ch. Sainte-Foi a lié une traduction abrégée de Sepp, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, -8°, Paris, 1854, et 3 in-12, 1861.

Sur Tholuck, voir L. Witte, *Das Leben D. Fr. A. G. Tholuck's*, -8°, Bielefeld, 1884-1886.

A. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique, réponse au Dr Strauss, traduction abrégée et annotée*, in-8°, s, 1847, Voir p. XXXI. L'abbé de Valroger est mort depuis prêtre l'Oratoire (1814-1876), après avoir rendu de grands services à l'apologétique chrétienne et contribué de toutes ses forces à susciter d défenseurs à nos Livres Saints.

Vie de Jésus, trad. Littré, t. I, p. 12.

battre en retraite devant son habile antagoniste. Dans ses diverses éditions, il soutint successivement des sentiments opposés, quand la vérité, signalée par ceux qui avaient relevé ses erreurs, fut trop éclatante pour être démentie et l'obligea de rétracter ce qu'il avait avancé tout d'abord[1]. Mais il lui a été impossible de réparer toutes les brèches faites à son édifice. A la fin, la plupart de ses conclusions ont croulé si irrémédiablement sous les coups de la critique, qu'il a dû reconnaître, bon gré mal gré, que son œuvre n'était plus qu'une ruine[2].

Cependant le mal qu'il fit n'en fut ni moins profond ni moins durable. Les attaques de Strauss contre les Évangiles amenèrent peu à peu à leur suite un débordement d'impiété et de blasphèmes tel qu'en avaient à peine vu les plus mauvais jours de la fin du XVIII^e^ siècle, pendant la Révolution. En 1845, Frédéric Feuerbach publia un opuscule intitulé : *Homme ou chrétien? être ou n'être pas*[3], dans lequel il entreprit de prouver qu'il faut renoncer à être un homme, si l'on veut être chrétien. Il y va de l'avenir du monde de répudier au plus vite, non seulement le Christianisme, mais toute idée religieuse. *Que la volonté de l'homme soit faite*, voilà la loi nouvelle, hors de laquelle il n'y a point de salut. « Le Dieu ancien ne vit plus, écrivait en 1848 M. Krane; l'écolier même, en dépit de son pasteur, ne

[1] Voir des exemples de ces contradictions dans Mack, *Theologische Quartalschrift*, 1837, p. 653-656.

[2] Voir ses aveux embarrassés, *Essais d'hist. relig.*, p. 145-146.

[3] *Mensch oder Christ? Sein oder Nichtsein* (Heft 3 de *Die Religion der Zukunft*), in-8°, Nuremberg, 1845.

oit plus aux mythes, aux fables relatives à la personne
Jésus de Nazareth, et les illusions d'immortalité ne
ompent plus que les âmes faibles, quelques esprits ser-
es[1]. » Et ces voix emportées et violentes n'étaient
e l'écho de véritables légions d'incroyants, déchaînés
r l'audace du Dr Strauss. Les plus exagérés d'entre
x formèrent ce qu'on appela l'extrême gauche hégé-
enne; la plupart des autres se rattachèrent à l'école
ui est connue sous le nom d'École de Tubingue et que
ous devons étudier maintenant. Fondée dans le but de
ctifier une partie des erreurs de Strauss, elle ne fut
ière moins anti-chrétienne que l'auteur de la *Vie de*
ésus.

[1] *Jahrbücher fur Wissenschaft und Leben*, avril 1848, p. 389; Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, t. IV, p. 624.

CHAPITRE VII.

BAUR ET L'ÉCOLE DE TUBINGUE.

Strauss, en faisant la critique des récits évangéliques, avait complètement négligé de s'occuper de l'origine des Évangiles. C'était dans son œuvre une lacune tellement grave qu'elle ne tarda point à frapper tous les yeux. Baur, qui avait été le maître de l'auteur de la *Vie de Jésus*, se donna pour mission de réparer l'oubli de son élève et de résoudre dans le sens rationaliste ce premier problème, sans lequel tous les autres problèmes qui se rattachent aux origines du Christianisme sont évidemment insolubles. Il ne fut pas le premier à marcher dans cette voie, mais il s'y traça une route nouvelle, comme nous le verrons bientôt, après avoir exposé ce qu'on avait déjà fait avant lui.

Un fait singulier avait attiré tout d'abord l'attention des exégètes allemands sur la question de l'origine ou, comme on disait, de la critique des Évangiles. Ce fait, c'est celui des ressemblances frappantes qui existent entre les trois premiers Évangiles. Elles s'étendent au fond et à la forme, et elles sont telles qu'on retrouve dans chacun d'eux, non seulement les mêmes événe-

ents, les mêmes discours, mais souvent aussi jusqu'aux êmes tours de phrase et aux mêmes expressions[1]. De là ent l'appellation de synoptiques, qu'on leur a donnée ur les désigner d'un nom commun exprimant leur roite parenté. Mais d'où peut bien provenir cet air de mille et, pour ainsi dire, ce même visage? Telle est nigme qu'on s'efforça de deviner.

C'est avec Eichhorn, professeur à Goettingue depuis 88, et dont nous avons eu déjà si souvent occasion de rler, que commença la critique des Évangiles. Pour pliquer les traits communs aux trois synoptiques[2], chhorn imagina l'*Urevangelium* ou Évangile primi-. Il supposa un Protévangile araméen dont les recen-ons diverses seraient devenues, après des remanie-ents successifs, notre saint Matthieu, notre saint Marc notre saint Luc. On objecta avec raison contre cette pothèse qu'un original araméen ne pouvait expliquer ressemblance textuelle et mot à mot qu'on remarque grec dans plusieurs passages des trois premiers angiles, lesquels n'offrent d'ailleurs en aucune ma-ère le caractère d'une traduction. Ces difficultés atti-rent l'attention des critiques sur d'autres hypothèses

[1] Voir les exemples réunis dans L. Cl. Fillion, *Introduction générale aux Évangiles*, in-8°, Paris, 1889, p. 27-32.

[2] *Allgemeine Bibliothek des biblischen Literatur*, v, 1794, p. 759 suiv. Cf. aussi *Einleitung in das Neue Testament*, t. I, 1804, où pothèse est un peu modifiée. Lessing avait déjà imaginé l'exis-ce d'un Évangile hébreu dont les synoptiques étaient autant de d-ctions libres en grec, *Neue Hypothese über die Evangelisten, s loss menschliche Geschichtschreiber betrachtet*, 1778. Semler chmidt avaient émis aussi des idées semblables.

nouvelles ou bien demeurées jusque-là en quelque sorte inaperçues.

Jean-Jacques Griesbach (1745-1812) avait imaginé dès 1789 un système différent de celui d'Eichhorn[1]. Griesbach était un élève d'Ernesti et de Semler et il est connu par ses éditions critiques du texte grec du Nouveau Testament. Il professa d'abord à Halle et puis à Iéna de 1775 à 1812. Adoptant une idée fort répandue dans l'Église, mais la généralisant et l'appliquant à sa façon, il soutint que les évangélistes les plus récents avaient utilisé les anciens et que le livre de saint Marc n'était qu'un extrait de celui de saint Matthieu et de saint Luc[2]. Saint Augustin, dans son *De consensu Evangelistarum,* admet que les auteurs des trois premiers Évangiles ont écrit dans l'ordre où ils sont placés dans le Nouveau Testament, que le but du second a été de compléter le premier et celui du troisième de compléter le premier et le second. Jusqu'au XVIII^e^ siècle, on s'était peu préoccupé de la question soulevée par le génie de saint Augustin. A cette époque, on la reprit. Grotius, Bengel, Wetstein supposèrent que saint Marc avait résumé saint Matthieu et que saint Luc avait mis à profit ses deux devanciers pour la rédaction de son propre Évangile. Gottlob-Christian Storr (1746-1805), professeur à Tubingue depuis 1777, s'écarta de leurs vues et soutint que saint Marc n'était point l'abréviateur de

[1] Il porte en Allemagne le nom de *Benützungs-Hypothese.*

[2] *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur,* 1789.

aint Matthieu, mais un historien original et indépen-ant, le plus ancien en date des évangélistes. C'est con-re cette théorie que s'éleva Griesbach, suivi depuis par mmon, Theile, Baur, Bleek, Franz Delitzsch et bien autres [1].

Un théologien catholique, Jean-Léonard Hug, né à onstance le 1er juin 1765, mort à Fribourg en Brisgau, 11 mars 1846, expliqua dans cette ville, où il était rofesseur de langues orientales, les rapports des trois remiers Évangiles d'après les mêmes principes, avec ette seule différence qu'il conserva l'ordre du canon [2].

[1] Il y a de très grandes divergences parmi les critiques au sujet l'ordre chronologique des Évangiles. Voici les principales opi-ons : 1° Les uns placent en première ligne S. Matthieu, puis S. arc et enfin S. Luc. Ainsi, S. Augustin, Bengel, Credner, Hilgen-ld, Hengstenberg. D'après quelques-uns, c'est le S. Matthieu ara-éen qui est le premier. — 2° D'autres admettent l'ordre suivant : Matthieu, S. Luc, S. Marc. Ainsi, Griesbach, de Wette, Theile, rauss, Gfrörer, Schwegler, Baur, Delitzsch, Bleek, Anger, Köstlin, eim. — 3° Troisième opinion : S. Marc, S. Matthieu, S. Luc. insi, Storr, Thiersch, Reuss, Meyer, Tholuck, Tobler, Plitt, Weiss. 4° Quatrième opinion : S. Marc, S. Luc, S. Matthieu. Ainsi, Her-r, Lachmann, Br. Bauer, Hitzig, Holtzmann, Volkmar. — 5° Cin-ième opinion : S. Luc, S. Matthieu, S. Marc. Ainsi, Heubner, idiger, Schneckenburger. — 6° Sixième opinion : S. Luc, S. Marc, Matthieu. Ainsi, Vogel. — 7° Saunier admet la dépendance des ois Évangiles, mais en supposant qu'il ne s'agit pas d'Évangiles rits, mais de récits conservés de mémoire (A. Edersheim, *On a w theory of the origin and composition of the synoptic Gospels oposed by G. Wetzel*, dans les *Studia biblica*, in-8°, Oxford, 85, p. 78). Cf. G. Wetzel, *Die synoptischen Evangelien*, in-8°, Heil-onn, 1883 ; C. Holsten, *Die synoptischen Evangelien*, in-8°, Hei-lberg, 1885. Bleek, *Einleitung in das Neue Testament*, 4e édit., r Mangold, in-8°, Berlin, 1886, p. 31-55.

[2] *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 1808, t. II, 166 et suiv.

Ses idées ne sont en quelque sorte que le développement moderne de celles de saint Augustin. Il repousse toutes les hypothèses aventureuses de ses contemporains; d'après lui, l'auteur du second Évangile a connu le premier et saint Luc s'est servi de ses deux devanciers. Les divergences des trois biographes du Sauveur s'expliquent par des modifications volontaires et raisonnées.

Cependant les explications de Griesbach et de Hug ne satisfirent point tous les critiques. Si saint Luc, objecta-t-on, a connu saint Matthieu, pourquoi a-t-il raconté des faits nouveaux sur l'enfance de Notre-Seigneur et d'où les a-t-il tirés? Et s'il ne l'a pas connu, d'où proviennent les passages qui sont communs à l'un et à l'autre? Schleiermacher crut résoudre toutes les dificultés en inventant une théorie nouvelle, à laquelle on a donné le nom grec de Diêgèse[1]. Elle consiste à supposer que les trois synoptiques se composent d'un certain nombre de récits que nos trois premiers Évangélistes ont trouvés déjà rédigés et qu'ils se sont appropriés, qui plus, qui moins : de là leurs ressemblances et aussi leurs différences, selon qu'ils ont pris les mêmes morceaux ou des morceaux divers, dans l'ordre qu'il leur a semblé bon d'adopter[2]. Paulus avait déjà émis la conjecture que les rédacteurs des Évangiles s'étaient servis de courts mémoires provenant de la Sainte Vierge, de saint Jean ou d'autres disciples[3]. Schleiermacher n'attribuait à ces

[1] Διήγεσις, narration.

[2] *Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas*, 1817.

[3] *Introductio in N. T.*, 1799; *Exegetisches Handbuch*, 1830.

cits ni une telle origine ni une telle forme; il pensait ue, selon les occasions et les circonstances, des écri- ins inconnus avaient fixé par écrit les narrations qu'ils aient entendu raconter, des épisodes ou des séries d'a- cdotes, des paraboles et des discours. Ces écrivains aient des Grecs devenus chrétiens. Plus tard, leurs cits furent insérés dans les Évangiles canoniques.

Contre cette explication, on fit une objection grave; est que si les divers récits contenus dans saint Mat- ieu, saint Marc et saint Luc avaient une telle origine, auraient été composés dans des lieux différents et par s personnes de caractère et de style très dissemblables; r conséquent on devrait observer dans les morceaux imitifs une variété de ton, de caractère et de langage 'on n'y remarque point en réalité. Gieseler mit alors vogue une nouvelle hypothèse, celle d'un protévan- e oral.

Jean-Charles-Louis Gieseler (1792-1854), professeur théologie protestante à Bonn et à Goettingue, est tout connu comme historien de l'Église, mais son sys- ne sur l'origine des Évangiles synoptiques fut la pre- ère cause de sa célébrité[1]. Dès qu'il l'eut publié, on ccueillit dans toute l'Allemagne avec une faveur ex- ordinaire. D'après lui, le Protévangile écrit est inac- ptable. Toutes les théories antérieures à la sienne font

[1] *Historisch-kritischer Versuch über die Enstehung der Evan- en*, paru d'abord dans Keil et Tzschirner, *Analekten*, t. III, 1816, nsuite à part, Leipzig, 1818. — Gieseler ne voulut jamais donner seconde édition de ce travail, qui avait été promptement épuisé ieler's Leben, en tête du tome V de son *Lehrbuch der Kirchenge- chte*, publié par Redepenning, in-8°, Bonn, 1855, p. XLVI.

une trop large place aux tablettes à écrire. Elles transforment les premiers chrétiens en un peuple de scribes. Les Apôtres et leurs premiers disciples ne pouvaient avoir eu toujours ainsi une plume à la main. Chez les Juifs, l'enseignement était exclusivement oral; on défendait de mettre par écrit les leçons des Rabbins, afin qu'on ne fût jamais tenté de les égaler à la Bible. Les premières communautés chrétiennes, suivant cet exemple, ne durent avoir tout d'abord qu'un enseignement parlé. Cet enseignement, comme cela arrive chez le peuple, se fixa d'une manière uniforme. Les prédicateurs répétaient les mêmes choses dans les mêmes termes. Il se forma ainsi comme un cycle de récits sur la vie de Jésus, transmis de bouche en bouche sous la même forme populaire, dans un langage en quelque sorte consacré. Un jour vint où l'on voulut les fixer par écrit et c'est de cette espèce d'Évangile oral primitif que sortirent les trois synoptiques.

Cette explication parut simple et naturelle; elle s'appuyait sur des faits en partie certains et incontestables; elle eut donc des partisans nombreux. On ne put néanmoins s'empêcher de remarquer, quand on l'étudia avec plus de calme, qu'elle ne rend pas compte de tout et qu'elle est insuffisante, par exemple, pour donner la raison de toutes les ressemblances lexicologiques et grammaticales des trois synoptiques, de leur étroite parenté littéraire, en un mot. D'autres critiques, comme de Wette et Credner[1], essayèrent de perfectionner la

[1] De Wette, *Einleitung*, 1826; Credner, *Einleitung*, 1836.

ystème par des combinaisons diverses, mais sans grand ésultat.

C'est à ce point qu'en était la critique des Évangiles, uand Strauss entra en lice. Il ne s'occupa nullement de a difficulté, ou plutôt il fut impuissant à la résoudre et a passa sous silence, faute de pouvoir l'éclaircir. Ce fut ette omission même qui porta Baur, le fondateur de École historique de Tubingue, à s'en occuper avec ar- eur et à l'étudier sous toutes ses faces.

Ferdinand-Christian Baur[1] naquit à Schmiden, près e Canstadt, le 22 juin 1792. Il est mort à Tubingue, le décembre 1860. Son père était pasteur. Il fit ses pre- nières études au séminaire de Blaubeuren, où avait été ussi élevé Paulus et où nous avons déjà vu Strauss. De 810 à 1815, Baur suivit les cours de théologie à l'uni- ersité de Tubingue. Ses professeurs furent Bengel, le eveu du célèbre théosophe de ce nom, Storr et Flatt. 'élève ne conserva des leçons de ses maîtres que le ouvenir d'un « profond ennui, » mais il aimait déjà le ravail et il s'y livrait avec une ardeur qui ne se démen- t jamais[2]. A cette époque, le « supernaturalisme » ré- nait encore en souverain à Tubingue. Le jeune théolo-

[1] Voir Ed. Zeller, *Die Tübinger historische Schule*, dans l'*Histo- ische Zeitschrift* de Sybel, t. IV, 1860, p. 90-173, et plus développé ans *Vorträge und Abhandlungen*, 2e édit., 1875, t. I, p. 294-389 ; d., *F.-Chr. Baur, ibid.*, p. 390-479 ; A. Sabatier, dans Lichtenber- er, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. II, p. 117-130 ; Funk, ans *Kirchen-Lexicon*, t. II, 1883, col. 64-75 ; Mackay, *The Tu- ingen School and its antecedents*, in-8°, Londres, 1863 ; H. Schmidt, ans Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. II, 1877, p. 163-184.

[2] Voir Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 205.

gien, quoiqu'il nous dise que dès lors le doute commença à ronger son âme, ne s'écarta pas d'abord des doctrines reçues. En 1818, il collabora même aux *Archives* de Bengel, et il y publia des articles où il soutenait la nécessité de la révélation et s'indignait contre l'audace de ceux qui osaient nier la résurrection de Jésus-Christ. En même temps il étudiait les Pères de l'Église; on dit qu'il les avait tous lus et analysés pendant ses cinq années de théologie. Il se pénétrait aussi simultanément des idées de Kant et de Schelling; on retrouve la trace de l'influence profonde de ces deux philosophes dans les écrits postérieurs du chef de l'École de Tubingue, car le Christ idéal qui occupa plus tard une si large place dans ses théories sur l'origine du Christianisme est un emprunt fait, au moins dans son germe, au philosophe de Kœnigsberg. Mais celui qui agit le plus fortement sur Baur, ce fut Schleiermacher. La *Dogmatique* du professeur de Berlin, parue en 1821, produisit sur son esprit une telle impression qu'elle lui fournit la pensée mère de son premier ouvrage, *Symbolique et mythologie*. Appliquant les théories de Schleiermacher aux religions païennes, il y parlait aussi du Christianisme et il disait : « Le Christianisme se trouve, sans doute, dans un certain lien historique avec le judaïsme, mais quant à sa position dans l'histoire et à sa préparation, il est aussi près du paganisme que de la religion juive[1]. » Voilà

[1] *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums*, 3 in-8°, Stuttgart, 1824-1825, § 12; trad. S. Berger, *F.-C. Baur, les origines de l'École de Tubingue*, 1867, p. 4.

ésormais le point de départ de toutes ses recherches. es idées se modifieront souvent, même sur des ques- ons capitales, mais il travaillera toujours à découvrir es liens de parenté entre les religions anciennes et la eligion chrétienne. « L'histoire du monde n'est qu'une rande épopée. La conscience humaine fait la guerre our une idée sous les murs de Troie, comme dans Iliade, et, quand elle a triomphé, riche d'épreuves et 'expériences, elle veut rentrer dans la patrie, le pays e ses pères, comme dans l'Odyssée, mais le centre et axe des temps, c'est le Christ. » Toutes les religions e donnent ainsi la main et Jésus n'est que comme le hef qui conduit le chœur. « Le Christianisme n'est pas ne apparition close et isolée, n'ayant qu'un rapport égatif avec tout son entourage historique, et appelée à existence rien que par le miracle[1], » il est au con- raire, ainsi que s'exprimera plus tard l'auteur de l'*His- oire des premiers siècles*, « comme l'unité naturelle de ous les éléments antérieurs, qui tous appartiennent à n seul et même développement et trouvent leur centre où se place l'origine du Christianisme[2]. »

Devenu, en 1826, professeur de théologie historique Tubingue, Christian Baur y présenta à ses élèves le nristianisme sous cet aspect nouveau. David Strauss, ui suivit ses cours, en a fait le tableau suivant :

Avec sa merveilleuse puissance de travail et son esprit

[1] *Socrates und Jesus oder das Christliche in Plato*, 1837 ; tra- ction S. Berger, *F.-C. Baur*, p. 6-7.
[2] traduction S. Berger, *F.-C. Baur*, p. 7.

pénétrant, Baur s'était très promptement orienté dans les immenses domaines de l'histoire des dogmes et de l'histoire de l'Église. Il faisait, lorsque nous l'entendîmes, l'un de ses cours pour la première, l'autre pour la deuxième fois; et si, dans la suite, sa connaissance des sources est devenue chaque année plus étendue et plus profonde, il avait alors déjà ses vues propres sur tous les points capitaux. Son attention se portait en particulier à cette époque sur les différents systèmes gnostiques, qui, par leur profondeur et par leurs chatoiements étranges, lui rappelaient sans doute les mythologies antiques qu'il avait jadis étudiées à Blaubeuren : de ces recherches sortirent quelques années plus tard les beaux livres sur le gnosticisme et le manichéisme. Dans son discours d'ouverture, Baur avait comparé le christianisme gnostique à celui de Schleiermacher; le passé le plus éloigné, ainsi rapproché du présent le plus actuel, cessait de nous être indifférent et étranger : dans toutes les périodes de l'histoire, le maître nous montrait le même esprit qui, tantôt par une voie, tantôt par l'autre, sous les formes les plus diverses, travaille à scruter ses propres profondeurs, à réaliser son être... La seule objection qu'on pouvait faire à cet enseignement, c'est que Baur était encore trop attaché personnellement aux doctrines spéciales du protestantisme[1].

Il allait bientôt cesser de mériter ce reproche de la part de l'auteur de la *Vie de Jésus*. C'est dans les premières années de son enseignement à Tubingue qu'une influence nouvelle vint agir sur Baur pour l'éloigner profondément de tous les symboles de foi. La philosophie de Hegel commençait alors à être étudiée dans l'u-

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 234-236.

versité wurtembergeoise. Dès 1828, Baur commença s'éloigner de Schleiermacher pour se ranger sous l'éndard de Hegel. Il y avait trop peu d'affinité entre auteur enthousiaste et mystique de la *Dogmatique* et tempérament froid, réservé, un peu dur, du jeune rofesseur de Tubingue, pour que le théologien critie restât fidèle au théologien sentimental. Hegel, au conaire, convenait à Baur et l'union entre eux dura jusu'à la fin. La doctrine des antinomies, du pour et du ntre s'unissant ensemble pour former une unité, tel ra désormais le fond de la pensée du chef de l'École Tubingue, l'élément essentiel de son explication de rigine et des progrès du Christianisme. Le point faie de la dogmatique de Schleiermacher lui parut être christologie. Il voulut la rectifier. Les premières anées de professorat de Baur ne furent cependant qu'une riode de tâtonnements et de recherches. Il exposait s lors ses idées (1830) sur les Actes des Apôtres et sur s Épîtres aux Corinthiens; « il projetait sur des points détail, par exemple à l'occasion du miracle de la ntecôte, des partis à Corinthe, etc., la lumière de la itique, mais il ne faisait, dit Strauss, que nous la sser entrevoir[1]. » Peu à peu, son système s'éclaircit prit corps. Le roman des *Homélies clémentines* lui ggéra la première idée de son explication historique l'origine du Christianisme. La lutte entre les judaïnts et les chrétiens, ou, comme dit l'auteur, entre erre et Paul, le *pétrinisme* et le *paulinisme,* tel fut

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse,* p. 250-251.

le trait qui frappa le professeur de Tubingue, dans cet écrit apocryphe jusqu'à lui fort négligé. Partant de là, il supposa que l'antagonisme qu'il observait au second siècle entre ce qu'il appela les deux partis chrétiens devait remonter plus haut et jusqu'aux Apôtres eux-mêmes[1]. Pour vérifier sa supposition, il entreprit l'étude des Épîtres de saint Paul avec cette idée préconçue et il la poursuivit sans relâche pendant plusieurs années. En 1831, il publia un article sur *Le parti du Christ à Corinthe ou l'opposition entre le Christianisme pétrinien et paulinien dans l'Église primitive*[2], et c'est ainsi qu'il inaugura ses travaux en ce genre. D'après lui, le parti du Christ était, dans l'église de Corinthe, un parti judaïsant outré, qui refusait de reconnaître l'autorité de saint Paul, parce que celui-ci n'avait point connu Jésus et qu'il n'y avait de véritables Apôtres que ceux qui avaient été choisis par le Sauveur lui-même. De plus, Baur identifia les judaïsants exagérés avec les partisans de saint Pierre et il prétendit que la division qui existait à Corinthe existait jusque dans le collège apostolique. En 1836, dans un article consacré à l'Épître aux Romains[3], il poursuivit l'application de son sys-

[1] Sur ces questions, voir W. R. Sorley, *Jewish Christians and Judaism, a study in the history of the two first Centuries*, in-8°, Cambridge, 1881; G. W. Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, 3e édit., in 8°, Karlsruhe, 1885.

[2] *Die Christuspartei in der Corinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums der ältesten Kirche*, dans la *Tübinger Zeitschrift*, 1831, Heft IV, p. 61-206. Le titre fait allusion à I Cor., I, 12.

[3] *Tübinger Zeitschrift*, 1836, Heft III.

me. Bouleversant toutes les idées reçues jusqu'alors, crut découvrir que la partie essentielle de cette Épî-e, ce n'étaient point les huit premiers chapitres, ainsi ıe tout le monde l'avait pensé jusque-là, mais les trois ɛrniers sur les destinées contraires des Juifs et des entils. Sous l'apparence d'un traité dogmatique, cette ttre n'est qu'un réquisitoire contre le judéo-christia-sme dominant dans l'Église de Rome. La partie théo-que sur laquelle l'Apôtre s'étend longuement tout d'a-ɔrd n'est qu'une introduction destinée à préparer et à stifier sa charge à fond contre les judaïsants. L'Épître ıx Galates est une preuve éclatante de l'existence du nflit entre saint Pierre et saint Paul, entre le *pétrinisme* le *paulinisme*. Baur avait ainsi trouvé sa règle de cri-que. Il faut chercher, selon lui, dans chaque écrit la *ndance* dogmatique qui l'a inspiré et, une fois qu'on l'a couverte, rien n'est plus aisé que de résoudre les pro-èmes que nous offrent la formation du canon du Nou-au Testament et l'origine même du Christianisme. De le nom de « critique de tendance » qu'on a donné au océdé employé par le chef de l'École de Tubingue. En sant usage de son critérium, Baur arrive aux résul-s suivants : les plus anciens écrits du canon sont, ıne part, les quatre grandes Épîtres de saint Paul, x Corinthiens (deux), aux Romains et aux Galates, l'autre part, l'Apocalypse, œuvre d'un judaïsant ɔlent, qui anathématisa Paul comme un faux pro-ète, comme un autre Balaam. Le professeur de Tu-gue, en attribuant à l'Apocalypse une date aussi re-é., est en contradiction avec tous les témoignages

historiques qui font de cet écrit le plus récent du Nouveau Testament, mais il n'en a cure; il juge *a priori*, d'après les règles qu'il s'est tracées lui-même, non d'après la tradition. Tel est le premier résultat de la critique historique de Baur. A l'en croire, les Apôtres et les premiers chrétiens furent divisés par l'opposition existante entre le judaïsme et le paulinisme, entre un christianisme particulariste et un christianisme universel, reposant, le premier, sur la conservation de la loi mosaïque, le second, sur une conception plus large de la religion. Cette opposition s'éteignit par degrés, après maintes contestations et tentatives de réconciliation; dans la seconde moitié du second siècle, l'Église catholique était constituée et les dissensions terminées.

Baur se proposa, dans la suite de ses études, de reconstituer toute l'histoire de la lutte entre le pétrinisme et le paulinisme. Pour réaliser son dessein, il soumit tout le canon du Nouveau Testament à un examen critique, fait d'après les principes qu'il s'était posés. Tout ce qui porte la trace de l'antagonisme entre judaïsants et universalistes est ancien; tout ce qui ne la laisse pas apercevoir est postérieur au premier âge. Ainsi les Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Philippiens, à Philémon sont pour le moins d'une authenticité suspecte, parce qu'elles sont pleines d'expressions gnostiques et ne font pas allusion aux querelles de l'époque; elles ne sont pas assez pauliniennes. Les Épîtres de saint Pierre et de saint Jacques le sont au contraire beaucoup trop; elles sont donc impitoyablement condamnées parce que, si elles étaient des Apôtres dont elles portent

nom, elles seraient imprégnées de judaïsme. Les îtres pastorales sont du second siècle : elles combat-nt les doctrines de Marcion et l'enseignement de Paul est émoussé et attiédi[1]. Enfin les Actes des Apôtres ne nt pas non plus de l'école paulinienne; ils sont l'œu-e de l'école de conciliation qui l'emporta au second cle; c'est là qu'on voit le mieux apparaître la tendance holique de concilier Pierre et Paul, de tenir la ba-nce égale entre les deux partis opposés et de mettre à tous les conflits[2].

Pendant que Baur se livrait à ces études, avait paru *Vie de Jésus* de son ancien élève, le docteur Strauss 335). On a souvent répété que la publication de cet vrage, qui avait si profondément ému l'opinion publi-e en Allemagne, avait exercé une grande influence r le fondateur de l'École historique de Tubingue et primé une nouvelle direction à ses recherches. Il n'a nais voulu en convenir :

l'avais commencé mes recherches critiques longtemps ant Strauss, dit-il, et j'étais parti d'un point de vue tout férent. Mon étude sur les deux Épîtres aux Corinthiens amena d'abord à saisir clairement les rapports qui exis-ent entre Paul et les autres Apôtres. Je me convainquis il y avait dans ses Épîtres des données suffisantes pour inférer que ces rapports étaient tout autres qu'on le sup-

Die sogenannten Pastoralbriefe, 1835.

Voir *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1845; 2e édit., 2 in-8°, p·g, 1866-1867. Cet ouvrage résume tout ce que Baur a publié les Épîtres.

posait d'ordinaire, c'est-à-dire, en un mot, que ces rapports au lieu d'être ceux d'une entente harmonieuse, étaient, a contraire, ceux d'un vif antagonisme, de sorte que l'au torité de l'Apôtre était partout contestée par les Judéo-chré tiens. J'arrivai à mieux comprendre cet antagonisme par u examen plus approfondi des Homélies pseudo-clémentines dont, après Neander, je signalai l'importance pour l'histoir de ces divisions intestines pendant les premiers siècles d l'Église. Dans la suite, il devint toujours de plus en plu évident pour moi qu'il fallait mettre en lumière la lutte entr les deux partis des Pauliniens et des Pétriniens, pendan l'âge apostolique et l'âge suivant, et qu'elle ne devait pa être considérée seulement comme ayant concouru à la for mation de la légende de Pierre, mais qu'elle avait eu auss une influence notable sur la composition des Actes des Apô tres[1].

Il n'en est pas moins vrai, comme l'a remarqué Zeller que « la construction historique de Baur suppose la cri tique de Strauss[2]. » Mais, quoi qu'il en soit de l'in fluence de Strauss sur son maître, il est certain qu Baur ne commença à s'occuper de la critique des Évan giles qu'après la publication de la *Vie de Jésus* et qu ses travaux, malgré les erreurs considérables qu'ils ren ferment, ont ruiné le mythisme de son ancien élève Baur est en effet en opposition complète avec lui. C qui pour ce dernier est la création spontanée d'une my

[1] *Kirchengeschichte des XIX Jahrhunderts*, in-8°, Tubingue, 186 p. 395.

[2] *Chr. Baur et l'école de Tubingue*, trad. Ritter, in-18, Paris 1883, p. 100.

ologie populaire est, au contraire, pour le premier, euvre consciente, réfléchie d'un parti qui travaille à re prévaloir ses opinions. Voici quelles sont les idées chef de l'École de Tubingue sur l'origine de nos angiles :

Ils doivent leur naissance aux mêmes tendances, aux mes préoccupations que les Épîtres, c'est-à-dire que sont les manifestes des diverses fractions militantes i divisaient les chrétiens primitifs. Nos quatre Évanes actuels ne sont pas les plus anciens documents de genre qu'ait produits l'Église. Avant eux, il y eut un mier cycle de traditions évangéliques. Il se compo- d'Évangiles multiples, aujourd'hui perdus, qui porent les noms d'Évangiles des Hébreux, des Ébionites, Égyptiens; ils émanaient tous du parti pétrinien. nt Matthieu représente pour nous cette catégorie d'és judaïsants; on y peut reconnaître encore le Chrisisme initial, tout juif d'aspect et de tendances, mal- les modifications profondes qu'il a déjà subies. A angile de saint Matthieu est opposé celui de saint : c'est le manifeste du parti paulinien, mais il a été nmoins retouché dans un but de conciliation et l'É- du second siècle y a infusé quelques gouttes de inisme. Matthieu est l'Évangile des Hébreux rema- dans une intention pacifique; Luc est l'Évangile de ion arrangé et modifié pour concilier les deux anpartis chrétiens. Marc est postérieur à ce double anniement : il est une simple abréviation des deux ents et écrit avec une telle circonspection qu'il une neutralité parfaite dans les questions discu-

tées. C'est par là même le plus suspect, au point de vu historique, pour l'École de Tubingue[1].

Quant au quatrième Évangile, celui de saint Jean c'est par lui que Baur avait commencé sa critique de biographies du Seigneur. A l'en croire, il n'a pas ét composé au premier, mais au second siècle. Ce n'est pa une œuvre historique, c'est une œuvre théologique. Le données historiques qu'il renferme ne sont qu'un cane vas sur lequel l'auteur brode et dessine ses idées spécu latives. Le contenu de cet écrit, le genre de la com position, le plan général, tout manifeste sa tendan dogmatique et idéale. Le prologue suffit à lui seul pou révéler son dessein. Le contraste qui éclate à toutes l pages entre la lumière et les ténèbres, la vie et la mor l'esprit et la chair; la vigueur dramatique des touche l'insistance avec laquelle toutes ses idées sont mises relief sont autant de preuves du but que poursuit l'é vangéliste : celui de déduire de l'idée fondamentale *Logos* ou Verbe fait chair toutes les conséquences q en résultent. Dans cette œuvre définitive, qui couron l'œuvre apostolique, toutes les contradictions des pr miers temps sont effacées dans une large synthès gnosticisme et montanisme sont fondus ensemble da le catholicisme; les torrents troublés qui ne voulaie point mêler leurs eaux, quand ils étaient encore dans voisinage de leur source, coulent maintenant en silen

[1] *Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangeli* in-8°, Tubingue, 1847; *Das Markusevangelium nach seinem sprung und Charakter,* in-8°, Tubingue, 1851.

ans le lit large et tranquille du fleuve qui les a absor-
és. Le quatrième Évangile est la conclusion et le terme
u développement théologique du premier et du second
ècle (vers l'an 170)[1].

Il suit de là que l'Apocalypse et le dernier de nos
vangiles ne peuvent avoir le même auteur; puisque
eurs tendances sont diverses, leur date est diverse éga-
ement. Chose curieuse, au IIIe siècle, saint Denys d'A-
exandrie, pour réfuter plus aisément le millénariste
gyptien Nepos, soutint aussi que le quatrième Évan-
ile et l'Apocalypse n'avaient point été écrits par le
ême personnage. Les principales raisons qu'il allé-
uait, presque toutes philologiques et critiques, ont été
enouvelées par le professeur de Tubingue. Seulement
tradition qui rapporte à saint Jean le quatrième
vangile était si bien établie que c'est l'Apocalypse qui
t refusé à l'Apôtre par le savant évêque[2]. Tous les
eux se sont trompés en ne tenant pas suffisamment
ompte des données historiques dans une question d'his-
ire, mais Baur a erré bien plus gravement que Denys.
Jusqu'à présent, par un phénomène singulier, Baur
ui consacrait tant de recherches et de travaux à l'étude
es origines du Christianisme ne s'était point préoccupé
déterminer la part qu'avait eue à son établissement
lui qui lui a donné son nom, Notre-Seigneur Jésus-
rist. C'est le propre de ces esprits qui vivent dans les

[1] *Theologische Jahrbücher*, 1844.

[2] S. Denys d'Alex., *De promiss.*, 3-7, t. x, col. 1244-1249. S.
rc croit d'ailleurs à l'inspiration de l'Apocalypse. Dans Eusèbe,
. E., VII, 24-25, t. XX, col. 691.

abstractions d'oublier parfois, dans la solution des problèmes qu'ils se posent, quelques-uns des éléments les plus essentiels. Peut-être aussi le professeur de Tubingue pressentait-il que Jésus serait pour son système la pierre d'achoppement qui le réduirait en poudre comme Daniel annonce que le sera le Messie pour l'empire romain. Un jour vint cependant où Baur fut obligé de dire sa pensée sur le Christ. Nous allons voir à quelle occasion.

Ce qui attire souvent le plus l'attention des hommes ce n'est pas la vérité même de ce qu'on enseigne, mais la nouveauté de l'enseignement; dans notre siècle surtout, on conquiert plus rapidement la réputation et la gloire par le paradoxe que par la sagesse et le bon sens; il suffit qu'un maître s'élève avec éclat contre les idées reçues pour qu'il ait un succès de vogue et que les disciples affluent autour de sa chaire. Non seulement Baur eut de nombreux élèves, mais il fonda une véritable École. On peut en rapporter la naissance à la date de 1842, époque où elle eut un organe spécial dans les *Theologische Jahrbücher*. Elle dura à peu près jusqu'en 1857, où disparut le recueil qui était comme le signe et l'expression de son existence. Les théories nouvelles de Baur avaient fait grand bruit en Allemagne; l'élite de la jeunesse protestante se pressait autour de sa chaire et l'ascendant du professeur fut tel qu'il put lui communiquer son impulsion pendant une quinzaine d'années et la faire travailler dans le sillon qu'il avait déjà ouvert. Tous, à sa suite, s'occupent des origines du Christianisme et du canon du Nouveau Testament. C'est là l

nission et la raison d'être de l'École. Nous voyons d'a-
ord autour de lui M. Édouard Zeller, qui en est devenu
'historien, et le souabe Albert Schwegler († 1857);
uis Planck, Reinhold Köstlin, Albert Ritschl, et plus
ard enfin Adolphe Hilgenfeld, Gustave Volkmar, To-
ler, Keim, Holsten, etc., tous jeunes gens de talent,
leins d'ardeur et aussi d'espérances, convaincus qu'ils
taient les compagnons et les auxiliaires d'un nouveau
hristophe Colomb qui avait découvert dans l'histoire
n monde jusque-là inconnu. Les déceptions ne devaient
as tarder à se faire sentir, mais on se mit à l'œuvre
vec toute la confiance du jeune âge. Il fallait d'abord
narcher à de nouvelles conquêtes. Le maître n'avait
ncore que déblayé le terrain, il n'avait fait que de la
ritique négative; le moment était venu de bâtir. Cette
istoire primitive que Baur avait analysée, critiquée,
ébrouillée, on devait la reprendre et la reconstruire à
euf. Emportés par la fougue de la jeunesse, les élèves
archèrent plus vite que le maître dans cette œuvre de
estauration. M. Zeller en 1844, Schwegler en 1846[1]
uvrirent la voie. Schwegler en partie complète, en
artie devance Christian Baur. D'après lui, la doctrine
atholique sort à la fin du second siècle de l'ébionitisme
if des premiers Apôtres, sous l'influence toujours
roissante du paulinisme qui, déposé comme un levain
u premier siècle dans la secte chrétienne, a fini par
ire fermenter toute la masse.

[1] *Das nachapostoliche Zeitalter in den Hauptmomenten seiner
ntwickelung*, 2 in-8°, Tubingue, 1846.

Quant à la part de Jésus-Christ dans la fondation du Christianisme, Schwegler l'oublie ou la néglige comme insignifiante, ainsi que l'avait fait son maître[1]. Il ne pouvait pourtant en être toujours ainsi et cette question capitale devait devenir la pomme de discorde dans le camp des Tubingiens. Planck, Köstlin et plus encore Ritschl voulurent combler la lacune trop visible de l'œuvre de leurs devanciers. Ils soutinrent que l'enseignement de Jésus d'abord, puis celui de Paul, avaient été le principe même du Christianisme, et que le Christianisme judaïsant de Pierre et des autres Apôtres était une conception mesquine et étroite, destinée à disparaître. Ces idées déplurent aux autres membres de l'École de Tubingue et la guerre civile éclata dans son sein. Autant ils avaient été d'accord pour détruire, autant ils allaient se montrer divisés pour édifier. Leur propre histoire n'allait point confirmer les théories de leur chef sur l'origine du catholicisme : la période de conciliation dans laquelle s'étaient confondus les éléments divergents aux premiers siècles ne devait jamais luire pour eux.

La querelle s'était tellement envenimée en 1851 et 1852 que le maître dut intervenir pour tâcher de rétablir la paix en prononçant sa sentence, c'est-à-dire en faisant connaître son opinion personnelle sur le point en litige. Il publia en 1853 son *Histoire de l'Église pen*

[1] Il dit dans une note, *Das nachapostolische Zeitalter*, t. I, p. 148 qu'il omet à dessein d'en parler : « J'ai évité volontairement, dit-il, la question de Jésus, parce qu'on n'en sait rien. Tout ce qu'on peut en dire, c'est que la spiritualisation et la transfiguration du judaïsme et spécialement la notion messianique doit être son œuvre. »

dant les trois premiers siècles [1], destinée à produire la conciliation et l'union. Nous y trouvons comme la dernière expression de sa pensée et ses vues générales sur l'histoire de l'Église tout entière. Baur est toujours sous l'influence de la philosophie de Hegel et il exprime ses conceptions dans le jargon hégélien. C'est assez dire que son langage est souvent vague, nuageux, obscur. Schleiermacher avait eu le tort de confondre le point de vue idéal et le point de vue historique. L'idéal n'existe pas en histoire; il n'existe que dans nos abstractions. L'idée ne s'épuise pas dans un seul individu, elle s'épanouit et se développe par une évolution régulière et nécessaire, qu'il appelle *Process*, dans la succession des âges et dans toute l'humanité. Ce *Process* est soumis à des lois dialectiques. L'histoire devient ainsi un mouvement purement logique. Conformément à ces principes, l'essence du Christianisme, ce n'est donc pas la personne de Jésus-Christ, c'est une idée abstraite. Cette idée abstraite peut se définir : le sentiment de l'union de l'homme avec Dieu, ou, en d'autres termes plus philosophiques, la conscience que l'esprit humain a prise en Jésus de Nazareth de son identité intime avec l'esprit absolu. De la divinité de Jésus-Christ, il ne saurait en être question. Cette identité intime de l'esprit humain avec l'esprit absolu, qui constitue le Christianisme, ainsi confondu avec le panthéisme, se compose de deux élé-

[1] *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, in-8°, Tubingue, 1853; 2e édit., 1860; 3e édit., 1863.

ments. Le premier, c'est la morale, ramenée à un principe intérieur et affranchie de tout lien extérieur et matériel; le second, c'est l'universalisme, qui est la conséquence de la spiritualisation de la loi morale. Analysez le sermon sur la montagne et les principales paraboles évangéliques, vous n'y trouverez que ces deux éléments. Jésus-Christ n'en est pas l'inventeur; ils existaient avant lui; on n'a point de peine à les découvrir dans la philosophie hellénique de l'école de Socrate, d'une part, et, d'autre part, dans le judaïsme alexandrin et dans l'essénisme. Qu'y a-t-il donc de neuf dans le Christianisme? Rien. Baur ne s'inquiète pas de nous apprendre où Jésus et ses Apôtres avaient été initiés à l'enseignement des sages de la Grèce, et il conclut sans balancer que l'idée chrétienne n'est pas descendue toute faite du ciel sur la terre; elle a été longuement préparée et élaborée dans les siècles qui ont précédé notre ère. Le rôle de Jésus a été de représenter un moment capital dans la marche évolutive de cette idée : il l'a vivifiée en la jetant dans le moule juif du messianisme [1], et il lui a fait ainsi conquérir le monde. Mais ce n'était là qu'une étape dans la voie du progrès. Cette forme temporaire de l'idée abstraite devait disparaître comme les autres formes caduques qui l'avaient précédée. La fusion de l'élément universaliste ou paulinien avec l'élément particulariste ou pétrinien amena de nouvelles et notables transformations. Quand les deux partis s'entre-choquè-

[1] *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*, 1863, p. 16, 26, 6, 36.

ent, une lumière nouvelle jaillit, vive et éclatante. Cha-
un des deux contenait un principe de vie qui persista,
leur union forma l'Église catholique, dénomination
mplexe où le mot catholique indique la part introduite
ar Paul dans la doctrine nouvelle et où le mot Église,
couleur et de sens judaïsant, rappelle la part appor-
e par Pierre, c'est-à-dire la constitution hiérarchique
la société chrétienne, la suprématie du clergé et de la
pauté, l'assujettissement de l'empire au sacerdoce,
i sont tout autant de legs de la loi ancienne. Ce « mo-
ent, » dans l'histoire de l'évolution de l'Être, a duré
ndant tout le moyen âge. Avec la Réforme commence
ne période nouvelle. Jusque-là le pétrinisme avait
édominé. Le principe protestant du libre examen fait
ompher de nouveau l'esprit de Paul, il porte le coup
ortel au vieux dogme catholique, et de ses cendres sort
philosophie générale de l'esprit humain que le XIX^e^
cle a eu l'honneur d'inaugurer avec tant d'éclat [1].
Assurément il y a dans ces conceptions de Baur une
rtaine ampleur de vues et ses aperçus sont aussi
ges que hardis. Ces qualités, toujours rares parmi les
mmes, nous expliquent son succès. Toutefois, il ne
fit pas de concevoir fortement un système et de dé-
re logiquement les conséquences d'un principe pour
ver un édifice durable. Il faut de plus que le fonde-
nt sur lequel il repose soit le roc solide de la vérité,
on, après avoir ébloui un instant, ce monument aux

[1] V. A. Sabatier, dans l'*Encyclopidie des sciences religieuses*, t. II, 22-126.

apparences magnifiques, qui séduisait le regard par ses lignes grandes et simples, chancelle et menace ruine. On a beau l'étayer, bientôt il s'écroule, parce qu'il est bâti sur le vide. Baur a voulu faire de l'histoire sans le secours des documents historiques ou à l'encontre de ces documents, semblable à un architecte qui prétendrait construire un palais sans pierres et sans matériaux solides. L'histoire du Christianisme ne s'édifie point avec les principes métaphysiques de Hegel ni avec des conceptions subjectives et *a priori,* comme celles de Baur[1]; ce sont là des bulles de savon qui ne tardent pas à crever; il ne s'agit pas de chercher dans les deux premiers siècles de notre ère les traces de dissensions de partis, pour en conclure que c'est de ces dissensions qu'est sorti le Christianisme; il faut étudier tous les côtés de la question, discuter tous les témoignages, et en tirer les conséquences qui ressortent des faits, non celles qu'on avait déjà caressées dans son imagination. Ce n'est pas par leurs *tendances* vraies ou supposées qu'on doit déterminer l'âge des écrits canoniques, c'est par le témoignage et les sources anciennes. Baur, en méconnaissant ces règles, n'a fait qu'une œuvre fragile dont il a vu lui-même la chute. Son grand ouvrage sur les trois premiers siècles de l'Église, destiné à empêcher la ruine de son école, ne servit qu'à la précipiter.

[1] La manière purement subjective dont Baur conçoit l'histoire trahit jusque dans son style. Le moi, *ich,* revient à tout instant dans ses Préfaces et l'on y rencontre à chaque pas des expressions comme celles-ci : *meine Ansicht, mein Standpunkt, meine Geschichtsanschauung,* etc., *loc. cit.*, p. VI, IX.

Quelques-uns de ses disciples se retirèrent sous leur
ite, n'ayant plus rien à dire après le maître. D'autres
combattirent d'une manière plus ou moins discrète,
énuant ses erreurs sur certains points, les aggravant
r d'autres. Zeller abandonna le domaine de la théo-
gie, qui, d'après Baur, n'était plus devenue qu'une
anche de la philosophie générale, et il composa une his-
re de la philosophie grecque. Schwegler se tourna du
é de l'histoire romaine. Les autres Tubingiens, moins
imement liés à leur chef, s'émancipèrent. Ritschl,
ns la première édition de l'*Origine de l'ancienne*
lise catholique[1], en 1850, avait déjà rectifié une par-
des erreurs de Baur, en relevant ce qu'il y avait de
gue et de mal défini dans les termes de paulinisme
de pétrinisme; dans la seconde édition du même ou-
ge, en 1857, il rompit définitivement les liens qui
tachaient au maître et rentra dans les anciens sen-
s. Hilgenfeld fonda en 1858 la *Revue pour la théolo-*
scientifique[2], à la place des *Annuaires théologiques*,
rts en 1857, et s'y écarta sur plusieurs points des
es capitales de Baur. Dans son ouvrage principal,
oduction au Nouveau Testament, il admet l'authen-
té de trois Épîtres de saint Paul rejetées par son
ien maître, la première aux Thessaloniciens, celle à
l'mon et celle aux Philippiens; il assigne également
deux premiers Évangiles une date plus ancienne,

Ritschl, *Die Enstehung der altkatholischen Kirche, eine kirchen-*
gmengeschichtliche Monographie, in-8°, Bonn, 1850.
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

vers l'an 70 ou 80, et place la composition du qu
trième, non plus vers l'an 170, mais au commenc
ment du second siècle[1]. Volkmar soutient que l'Éva
gile de saint Marc qui, d'après Baur, était le troisièn
dans l'ordre chronologique, doit, au contraire, être r
gardé comme le premier. La plupart des anciens Tubi
giens s'accordent aussi à reconnaître qu'il faut adopt
une méthode plus historique que celle de Baur. En mêr
temps que ses anciens disciples l'abandonnent, à Tubi
gue même, au sein de l'université, théâtre de ses pr
miers triomphes, il s'opère contre lui une véritab
réaction, sous l'influence d'un nouveau professeu
C. Beck, qui attire autour de sa chaire la jeunesse no
velle, tandis que la solitude se fait autour de Christi
Baur. On peut dire qu'il se survécut à lui-même. Qua
il descendit dans la tombe en 1860, son école ne subs
tait déjà plus[2].

Cependant, quoique l'École de Tubingue soit mor
avec son fondateur, l'influence de Baur n'en a pas moi

[1] *Die historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, 8°, Leipzig, 1875, p. 239, 331, 333, 464, 517, 738.

[2] Baur avait été vivement combattu pendant sa vie par un gra
nombre de théologiens protestants et il leur avait tenu tête à to
Hengstenberg l'attaqua au sujet des Épîtres pastorales (*Evange
sche Kirchenzeitung*, nos 36 et 37, 1837); il lui répondit dans s
Abgenöthigte Erklärung (*Zeitschrift für Theologie*, 1836, Heft
A la critique de H. W. Thiersch, *Versuch zur Herstellung des h
torischen Standpuncts für die Kritik der neutestamentlichen Schr
ten*, in-8°, Erlangen, 1845, il opposa : *Der Kritiker und der Fan
tiker in der Person des Herrn Thiersch*, Stuttgart, 1846 (Thier
lui répliqua la même année). Etc. Voir les autres publications p
et contre dans le *Kirchen-Lexicon*, t. II, 1883, p. 73-74.

é considérable. Il avait enseigné à Tubingue pendant
nte-quatre ans. Les auditeurs avaient afflué à ses
urs de tous les points de l'Allemagne et de la Suisse,
de retour dans leur patrie, ils y étaient devenus les
opagateurs de ses idées. Ceux mêmes de ses disciples
i devaient un jour l'abandonner avaient contribué à
ndre célèbres sa méthode et ses opinions, et si une
rtie de ses théories a été condamnée, une autre partie
a survécu. Son œuvre n'a pas été d'ailleurs complè-
nent inutile. Depuis que le rationalisme a relevé la
e en Allemagne, il a imité Saturne, il a dévoré ses
opres enfants. Le rationaliste du lendemain s'est
rgé de renverser et de détruire celui de la veille;
hhorn a combattu Reimarus, Paulus a supplanté
hhorn, Strauss a terrassé Paulus; le fondateur de
cole de Tubingue, à son tour, a eu pour mission de
nolir l'œuvre de Strauss.

Purement négative, la première critique de Strauss lais-
subsister sans l'expliquer l'apparition historique du
istianisme et la valeur immense de ce fait dans l'histoire.
peut dire que personne mieux que Baur n'a senti et fait
prendre l'insuffisance historique de la *Vie de Jésus*, où
le Christianisme se résolvait en quelques légendes d'o-
ne mystérieuse et d'un sens arbitraire... [Strauss] n'a à
un degré le sentiment de l'histoire; il remplace l'expli-
on naturelle des faits chrétiens par l'explication mythi-
, mais il ne dépasse pas le point de vue borné d'un
nalisme subjectif. Comme les rationalistes, il condamne
gme du passé au nom du dogme du présent; il n'ex-
ue ni le développement positif du dogme chrétien, ni la

formation du canon du Nouveau Testament... Rien n'a au tant fait vieillir la célèbre *Vie de Jésus* de Strauss que l recherches historiques de Baur. Personne ne l'a mieu réfutée, parce que personne n'en a mieux révélé l'étroites et l'insuffisance. En vain Strauss, trente ans plus tard, a-t essayé de rafraîchir et de rajeunir son système dépassé vaincu en rédigeant une nouvelle vie de Jésus; en va a-t-il tenté de marier, malgré leur incompatibilité de natur son explication mythique avec la critique historique; *Vie de Jésus à l'usage du peuple allemand* n'en a pas moi fait l'effet d'un anachronisme[1].

Mais si Baur avait saisi le défaut de la cuirasse da Strauss, d'autres critiques devaient apparaître à leu tour pour signaler les lacunes et les vices de son prop système. Il avait fallu tout l'engouement qu'avait susci en Allemagne la philosophie de Hegel pour qu'on n s'aperçût point de prime abord qu'on ne fait pas l'hi toire avec des abstractions et que rien n'est plus posi qu'un fait. Quand le premier mouvement d'enthousiasm aveugle fut tombé, quand l'hégélianisme fut passé mode, on remarqua sans peine que les conclusions Baur n'étaient point le résultat de recherches historiqu sérieuses, mais les déductions logiques d'un princip posé à l'avance comme une sorte de *postulatum*. On r marqua en même temps que si le système de Strau était incomplet, celui de Baur ne l'était guère moins. I personne du Sauveur l'embarrasse, il ne peut l'expl quer par le pétrinisme et le paulinisme, et, en dehors

[1] A. Sabatier, dans l'*Encycl. des sciences relig.*, t. II, p. 119-12

tte invention, son esprit est à court. Il s'efforça bien persuader que, dans son système, la personne de sus pouvait et même devait être logiquement négli-e, mais le sophisme était trop grossier et, en l'affir-ant tout haut, il ne pouvait s'empêcher de penser tout s qu'expliquer le Christianisme sans le Christ, c'était e contradiction jusque dans les termes. Il chercha nc à se faire sur le Sauveur une opinion qu'il pût ettre en harmonie avec son système; ce fut en vain : lgré ses efforts, il n'y réussit pas. Jusqu'à la fin de vie, il demeura flottant, indécis sur ce point capital. elle a été la doctrine de Jésus-Christ? Qu'ont reçu Apôtres de l'enseignement de leur maître? A quel gré a-t-il influé sur leur prédication et sur le pétri-me? Jamais Baur n'a répondu ni pu répondre à ces estions essentielles. Dans le dernier article qu'il pu-a quelques mois avant sa mort sur la *Notion du Fils l'homme*[1], son langage est aussi vague et aussi con-dictoire, au sujet de la personne du Sauveur, qu'au out de sa carrière scientifique. Strauss avait fait la ique de l'histoire évangélique sans la critique des angiles; Baur fit la critique des Évangiles sans la ique de l'histoire qu'ils nous ont racontée[2].

Non seulement le chef de l'École de Tubingue a né-gé l'étude du caractère et de la doctrine de Jésus, il ussi passé sous silence ses œuvres. Il y a en effet un

[1] Dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, de Hilgen-, 1860, Heft 3, p. 274 et suiv.
[2] S. Berger, *F. C. Baur*, p. 32.

autre point non moins embarrassant pour Baur que l
personne de Notre-Seigneur, dans l'histoire des origine
du Christianisme, c'est le miracle. Il s'est toujours efforc
de le reléguer dans l'ombre, à cause de l'impuissance o
il était d'en fournir une explication satisfaisante. Depui
la publication des *Fragments de Wolfenbüttel* jusqu'
lui, la question du surnaturel avait toujours occupé l
première place dans les discussions du rationalisme
Reimarus avait dédaigneusement repoussé les prodige
comme des impostures; Eichhorn et Paulus les avaien
réduits à de simples faits naturels, défigurés ou transfi
gurés; Strauss avait tenté de les faire évanouir en le
transformant en mythes. Pour la nouvelle exégèse, tou
semblait ainsi se ramener à savoir si Jésus, Moïse, le
prophètes, les Apôtres avaient été de véritables thau
maturges. Avec Baur tout change. Dans sa pensée, l
pétrinisme et le paulinisme absorbent tout. Toutes les foi
que le conflit entre les judaïsants et les non-judaïsant
se mêle à un point d'histoire, ce point prend à ses yeu
des proportions importantes, mais dès qu'il y est étran
ger, la difficulté lui semble non avenue. C'est ainsi qu
le miracle a peu ou point de place dans ses nombreu
écrits. L'antagonisme des deux partis de l'Église primi
tive est pour lui le *Sésame, ouvre-toi,* des contes arabes
Quand il peut lui servir à son gré à résoudre un pro
blème, il l'aborde en triomphateur; mais quand la port
reste close, il n'essaie même pas d'entrer et se retire
Cependant on ne peut éluder le miracle dans la critiqu
des Évangiles. Les générations chrétiennes qui se son
succédé pendant dix-huit siècles ont cru à la divinité d

tre-Seigneur, parce qu'il l'avait prouvée par ses pro-
ges; on doit au moins leur montrer qu'elles ont été le
iet d'une illusion. En reculant devant le surnaturel,
ur a donc avoué son impuissance à en rendre compte.
rsque, dans son *Histoire des trois premiers siècles de*
Église, il a rencontré sur son chemin la résurrection
Jésus-Christ, ce signe le plus grand de tous[1], il a été
ntraint d'écrire les lignes suivantes qui sont la con-
mnation la plus formelle de toutes ses théories :

Examiner ce qu'est en soi la Résurrection est en dehors
cercle des recherches de l'histoire. L'historien doit s'en
ir à ceci que, pour la foi des disciples, la Résurrection
un fait d'une certitude assurée et tout à fait inébranlable.
st sur cette foi que le Christianisme a posé d'abord le
me fondement de son développement historique. Ce que
suppose l'histoire pour expliquer toute la suite des évé-
nents, ce n'est pas tant la réalité de la Résurrection de
us que la foi des disciples à cette Résurrection[2].

Comme si la vérité même du Christianisme ne dé-
ndait pas de la réalité de ce miracle, d'après le té-
ignage exprès de Jésus-Christ et des Apôtres eux-
mes[3]; comme si saint Paul n'avait point dit : « Si le
rist n'est point ressuscité, vaine est votre foi[4] ! »
Quant au fond même de la thèse de l'École de Tubin-

Matt., XII, 39; XVI, 4; Luc, XI, 16, 29.
Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, 1863, p. 39-40.
Act., II, 32; III, 15, 26; IV, 10; V, 30; XVII, 31; XXV, 19, etc.
I Cor., XV, 17; cf. 11-22. Voir plus haut, p. 455.

gue, savoir l'antagonisme entre les judéo-chrétiens et les païens convertis, rien n'est plus faux que d'en faire sortir le Christianisme. L'opposition de vues et de doctrine entre les Douze et saint Paul n'a point été ce que le suppose Baur. Il exista entre les prédicateurs de la foi nouvelle des divergences de sentiments et, sur certains points, de conduite; elles tenaient à la diversité des caractères, des goûts et des origines comme aux difficultés inhérentes à toute fondation, mais jamais elles ne furent profondes, et nous en savons parfaitement l'histoire. Ce furent les Douze, formant non seulement la majorité mais la presque totalité du concile de Jérusalem, qui décidèrent avec saint Paul que la loi mosaïque ne devait pas être imposée aux Gentils devenus chrétiens[1]. Le premier païen fut converti et baptisé, non par saint Paul mais par saint Pierre[2]. Et en ce qui concerne le trait le plus caractéristique de la religion nouvelle, son universalité, l'histoire ne doit pas en faire honneur à l'Apôtre des Gentils, comme le prétend faussement l'École de Tubingue, mais au fondateur même du Christianisme, car c'est Jésus-Christ qui a dit à ses disciples : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre; allez donc et enseignez toutes les nations[3]. » Celui qui nous a conservé ces paroles du Maître, ce n'est pas saint Luc, l'évangéliste paulinien, c'est saint Matthieu, l'évangéliste des judaïsants, d'après les théories de Baur; et saint Marc,

[1] Act., XV.

[2] Act., X-XI.

[3] Matt., XXVIII, 18-19. Strauss dit lui-même qu'on a eu tort de considérer ce passage comme interpolé, *Vie de Jésus*, t. II, p. 646

i estimé par la plupart des membres de l'École de Tu-ingue, nous apprend également que le Seigneur or-onna à ses Apôtres d'aller prêcher son Évangile à tous es peuples de l'univers[1].

[1] Marc, XVI, 15. L'authenticité de la fin de l'Évangile de saint Marc est contestée par les critiques, mais Strauss lui-même observe : « L'affirmation (de ceux qui nient) est douteuse à cause de l'absence de motifs critiques décisifs, et encore plus à cause de l'interruption que cela produirait dans la conclusion, puisque l'Évangile se trouverait finir par ce membre de phrase : *Car elles furent saisies de craintes*, ἐφοβοῦντο γάρ. » *Vie de Jésus*, t. II, p. 589. Nous reviendrons au tome V sur cette question.

CHAPITRE VIII.

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

Depuis Strauss et Christian Baur, l'Allemagne rationaliste n'a produit aucun exégète qui ait ouvert de nouveaux sentiers dans le domaine de la critique biblique. Des savants en assez grand nombre se sont fait un nom par leurs travaux, mais ils ont travaillé dans un champ déjà défriché par leurs devanciers. Nul d'entre eux n'a créé un système original comme Eichhorn ou fondé une école comme Baur. La plupart se sont surtout occupés à battre en brèche l'authenticité des écrits de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Aucun des livres qui contiennent des récits miraculeux ou des prédictions prophétiques n'a trouvé grâce devant leur incrédulité; ils ont rejeté comme apocryphe tout ce qui suppose l'intervention divine dans l'histoire du peuple de Dieu; ils en sont venus enfin par degrés à bouleverser de fond en comble les Écritures et à faire une histoire d'Israël au rebours, plaçant à la fin de l'Ancien Testament les livres que la tradition avait toujours mis au commencement. D'après leur système, la Loi n'a pas été donnée aux douze tribus d'Israël avant le passage du Jourdain, mais cette loi se développant peu à peu du germe mosaïque, a crû successivement et comme par

ouches, semblable à l'arbre qui tous les ans pousse
t grandit, et elle n'a atteint sa forme actuelle que
endant la captivité de Babylone et les temps qui l'ont
uivie. Le peuple naissant n'a donc pas été façonné par
a Loi, c'est la Loi qui a été l'œuvre du peuple juif dans
es derniers siècles de son existence. Après avoir nié
'abord la réalité des miracles et des prophéties, puis
authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Tes-
ament, on est enfin arrivé au scepticisme. On ne croit
lus à rien, on doute de tout, et l'on se laisse aller à
oute espèce de rêves. L'apologue de Quinet devient
lus vrai tous les jours :

« Il y avait un rossignol allemand qui chantait ses plus beaux
hants dans la forêt Hercynienne. Les peuples étaient accou-
us et écoutaient sa voix enchantée. Ils sentaient, pendant
u'ils l'entendaient, rentrer dans leurs cœurs la foi qu'ils
vaient perdue et la poésie des vieux jours. Un souffle divin
s ranimait, et leur âme s'élançait sur les ailes de cet oiseau
erveilleux pour parcourir les sphères mélodieuses. Mais
oilà qu'un serpent à la gueule impure avait roulé ses an-
eaux au tronc d'un chêne du voisinage. Le rossignol l'a-
erçut ; il fit silence, et soit peur, soit amour, soit un charme
us puissant que le sien, il tomba en voletant dans cette
ueule béante ; après quoi le serpent darda sa langue, et
enant la parole, il dit : « Me connaissez-vous? Je me suis
pelé tour à tour, dans l'Éden, Léviathan, Satan, Moloch ;
moyen âge, Hérésie, Jean Hus, Martin Luther ; chez les
idesques, Méphistophélès ; chez les Welches, Voltaire. A
ésent, je me nomme comme vous tous : Scepticisme[1]. »

[1] E. Quinet, *Allemagne et Italie*, XII, *Œuvres*, t. VI, p. 233.

C'est bien là l'histoire du protestantisme allemand De négation en négation, il est arrivé à faire table rase de toute religion. Depuis la naissance du rationalisme nous l'avons toujours vu porter dans l'exégèse biblique les principes erronés de la philosophie dominante. Paulus était kantiste, Strauss et Baur étaient hégéliens leurs successeurs sont aujourd'hui sceptiques et évolutionistes. Le scepticisme actuel a appelé à son aide cette théorie nouvelle de l'évolution, dont nous avons signalé les premiers linéaments dans Lessing et qui depuis a pris corps et considérablement grandi. On veut tout expliquer maintenant par la marche naturelle et progressive des choses, en dehors de laquelle on ne reconnaît rien. Nous aurons à étudier à part cette erreur capitale de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, mais nous devons présentement examiner comment elle a envahi le domaine biblique et les ravages qu'elle y a exercés. C'est surtout contre les livres de Moïse qu'elle s'est acharnée, et c'est par conséquent la critique de ces livres que nous devons spécialement faire connaître.

Depuis les origines du rationalisme jusqu'à nos jours la critique du Pentateuque[1] est passée par trois phases successives, connues sous le nom « d'hypothèse des sources ou des documents, » *Urkundenhypothese,* « d'hypothèse des fragments, » *Fragmentenhypothese,* et « d'hypothèse des compléments, » *Ergänzungshypothese.* La première consiste à admettre que le Pentateu

[1] Voir M. Flunk, *Die Ergebnisse der negativen Pentateuchkritik* dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* juillet 1885, p. 471-497

ue a été tiré de sources plus anciennes; après avoir ubi un temps d'éclipse, c'est celle qui domine aujourd'hui avec des modifications diverses. La seconde suppose que le Pentateuque n'est qu'un conglomérat de ragments détachés et disparates. La troisième distingue ans cet écrit un noyau primitif, formant une histoire omplète, à laquelle ont été surajoutés des lambeaux de oute sorte en guise de suppléments.

L'hypothèse documentaire avait pris naissance avec struc, et, modifiée par Eichhorn, qui lui donna le nom *Urkundenhypothese*, elle fut transplantée en Allemane, où elle grandit et se développa. Nous avons déjà ait connaître plus haut ses origines. A la distinction des ocuments élohistes, reconnaissables, d'après Astruc, l'emploi des noms divers d'Élohim ou de Jéhovah. ichhorn ajouta un nouveau signe caractéristique, savoir que le langage des deux sources est différent[1]. Ces bservations demeurèrent comme un fait acquis, mais on ne tarda pas à imaginer des explications nouvelles, aractérisées surtout par la négation de l'authenticité u Pentateuque, contre laquelle Eichhorn n'avait point ait d'abord d'objection. De ce que l'auteur des premiers vres de l'Ancien Testament avait eu entre les mains des ources anciennes, il ne résultait nullement que cet au-

[1] Eichhorn, *Einleitung in das A. T.*, § 409, 1823, t. IV. p. 53. Karl David Illgen marcha dans la même voie : il mit en usage s termes d'élohiste et de jéhoviste, et il prétendit distinguer l'un e l'autre par des différences de style et d'élocution : ainsi, dit-il, É histe évite l'emploi des pronoms, il aime les redondances, etc., os, *Mosaic origin of the Pentateuchal Codes*, in-12, Londres, 86, p. 21-22.

teur ne fut pas Moïse. Or, le but plus ou moins avoué de la critique rationaliste est d'enlever à Moïse la composition de cette grande œuvre, parce que, s'il en est l'auteur, on est obligé d'en accepter le contenu comme véridique, ce qui est la négation même des principes des incrédules. Le système d'Eichhorn parut insuffisant pour atteindre ce résultat, et l'on imagina de nouvelles hypothèses, destinées à établir que le Pentateuque est relativement peu ancien, afin d'en conclure que les faits dont nous y lisons le récit ne sont que des légendes, fleurs brillantes mais fragiles qui ont poussé « sur le sol merveilleux du mythe, dans les jardins enchantés de l'antiquité crédule, où l'on respire les fortes senteurs de la terre encore jeune et naïve[1]. »

La seconde hypothèse, qui remplaça d'abord celle d'Eichhorn, l'hypothèse des Fragments, n'eut qu'une existence éphémère. Elle eut pour premier auteur Séverin Vater et pour principal défenseur Théodore Hartmann. Vater, l'un des pères du mythisme, comme nous l'avons déjà vu, soutint que le Pentateuque n'est ni de Moïse ni de l'époque mosaïque. Si Moïse ou ses contemporains laissèrent quelques morceaux par écrit, ils furent en petit nombre et ne nous ont pas été conservés dans leur forme primitive. Une partie notable du Deutéronome, consistant en une collection de lois, existait dès le temps de David et de Salomon; tout le reste a été composé de fragments et successivement, et le recueil de ces fragments isolés n'a formé un tout que vers l'époque de la captivité de Babylone.

[1] Voir *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, p. 493.

A.-Th. Hartmann († 1838), en acceptant les idées de ater sur l'origine fragmentaire du Pentateuque, s'appuya sur d'autres raisons pour nier que Moïse en fut auteur. D'après lui, les Hébreux n'apprirent l'art d'écrire qu'après la mort de leur libérateur, du temps des ges, et ce n'est qu'à l'époque de Samuel qu'ils commencèrent à composer des histoires. Les plus anciennes arties du Pentateuque sont postérieures à Salomon; il t rédigé par morceaux séparés, depuis la formation es deux royaumes d'Israël et de Juda jusqu'au temps e Jérémie et d'Ézéchiel; il ne lui manquait dès lors n'un petit nombre d'additions qu'on y inséra depuis, uand on mit en ordre l'œuvre complète, telle qu'elle st aujourd'hui, pendant la captivité de Babylone. P. on Bohlen, W. Vatke et J. F. L. George soutinrent des ées à peu près semblables en 1835[1]. L'hypothèse fragentaire ne put cependant résister à un examen sérieux. n reconnut sa fausseté d'une manière évidente, et il llut chercher de nouvelles preuves de la non authencité du Pentateuque, dès que l'on eut constaté que les agments dits élohistes, si l'on en retranchait les morceaux jéhovistes, formaient un tout complet et suivi, ù est racontée l'histoire du peuple hébreu depuis la créaon du monde jusqu'à la conquête de la terre de Chanaan.

[1] Hartmann, *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, s Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mose's*, Rostock, 1831; von Bohlen, *Die Genesis historisch-kritisch erläutert*, Kœnigsr, 1835; Vatke, *Biblische Theologie*, t. I, Berlin, 1835; George, e älteren jüdischen Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung s Pentateuchs, Berlin, 1835.

Tout ce que l'on a conservé de l'opinion de Vater et de Hartmann, c'est que le Pentateuque actuel n'est pas l'œuvre d'un seul homme ni d'une seule époque, mais le résultat du travail de plusieurs siècles, successivement accru et plus ou moins profondément modifié. Les critiques qui découvrirent l'histoire élohiste lui donnèrent le nom « d'Écrit fondamental, » *Grundschrift*, et ils supposèrent qu'elle avait été plus tard complétée et développée avec des extraits d'une autre source, où Dieu est appelé Jéhovah, ainsi qu'au moyen d'emprunts faits à d'autres documents moins faciles à caractériser. Telle fut l'explication de Tuch, de Stähelin, de Lengerke[1].

Elle ne domina pas cependant longtemps dans la critique négative, et il fallut en revenir à l'hypothèse primitive des sources, en l'adaptant aux besoins de la cause. On reconnut bientôt que ce que Tuch et Stähelin prenaient pour des suppléments était, au moins en partie, de véritables histoires. Sans rejeter absolument leur manière de voir, on se rapprocha donc de nouveau de l'hypothèse des sources, mais en ayant soin de les rendre relativement récentes et postérieures à Moïse. Pour en abaisser ainsi la date, on les soumit à une analyse minutieuse et arbitraire. Le *Grundschrift* fut morcelé et haché en pièces. L'un des hommes qui travaillèrent avec le plus d'éclat à cette sorte de dissection littéraire fut Ewald.

[1] F. Tuch, *Commentar über die Genesis*, Halle, 1838; J.-J. Stähelin, *Krit. Untersuchungen über den Pentateuch*, Berlin, 1843; *Specielle Einl. in die kanon. Bücher des A. T.*, Elberfeld, 1862; C. von Lengerke, *Kenaan*, Kœnigsberg, 1844. M. Franz Delitzsch († 1890) a défendu quelque temps ce système, *Genesis*, 4e édit., p. 43.

Henri Ewald, l'un des savants les plus célèbres du arti rationaliste en notre siècle, naquit à Goettingue 16 novembre 1803. Son père était tisserand. A l'uniersité de sa ville natale, dont il commença à suivre les ours en 1820, il eut Eichhorn pour professeur. En 1823, alla enseigner au gymnase de Wolfenbüttel, mais dès année suivante, sur les instances d'Eichhorn, il fut rapelé à Goettingue comme répétiteur. L'année de la mort e son protecteur (1827), il fut nommé professeur extraorinaire de philosophie et chargé d'expliquer l'Ancien estament. En 1835, il reçut la chaire de langues orienles de la faculté de théologie. Des raisons politiques ayant fait exclure de l'université de Goettingue, il prossa en 1838 la philosophie et, en 1841, la théologie à ubingue. C'est pendant son séjour dans cette ville que ommencèrent ses démêlés violents avec Baur et avec on école. Le roi de Wurtemberg l'anoblit en 1841. fut rappelé à Goettingue en 1848, et y professa jusu'en 1866 où la conquête du Hanovre par la Prusse, laquelle il refusa de se soumettre, l'éloigna de l'enseignement. Il est mort à Goettingue, d'une maladie de œur, à l'âge de 72 ans, le 4 mai 1875. Caractère violent passionné, doué d'une grande puissance d'intuition, ais faible dans ses déductions et ses raisonnements, ant et haïssant vivement, il fut souvent en lutte vec d'autres savants de son pays; néanmoins par son nthousiasme et ses talents, il exerça un grand ascenart sur ses disciples. Les plus connus sont Hitzig, chrader, Diestel, Nöldeke et Dillmann.

Pendant plus de 50 ans, depuis 1823 jusqu'à sa mort,

Ewald n'a guère passé d'année sans publier quelque travail plus ou moins important. Ses écrits ont eu une influence considérable. Le premier de tous : *Examen critique de la composition de la Genèse* parut l'année même où il terminait ses études à l'université de Goettingue (1823)[1]. Son but était d'expliquer la diversité des noms de Dieu dans le premier livre du Pentateuque par des raisons philologiques, sans recourir à l'hypothèse des documents antérieurs qu'il refusait d'admettre. On y remarque déjà toute la pénétration et la subtilité d'esprit dont il donna tant de preuves dans la suite. Du reste, sur la thèse qu'il y soutenait comme sur tant d'autres, il changea depuis d'opinion. Son ouvrage le plus célèbre est son *Histoire du peuple d'Israël*[2], ouvrage de critique négative qui a fait par sa science et son érudition, sinon par ses résultats, l'admiration de la plupart des exégètes rationalistes. Prenant comme point de départ les théories du progrès indéfini de l'humanité que Lessing et Herder avaient rendues populaires en Allemagne, l'auteur étudie le rôle qu'a joué, d'après lui, Israël, dans le développement du monde civilisé. Son histoire est celle de la manière par laquelle le monothéisme est devenu la religion universelle. Elle commence à l'Exode et s'achève en la personne de Jésus. Cet intervalle se partage en trois périodes : celle de Moïse et de la théocratie, celle de David et de la mo-

[1] *Die Composition der Genesis kritisch untersucht*, 1823.

[2] *Geschichte des Volkes Israels*, 7 in-8°, 1843-1859 ; 3e édit., 1864-1868.

rchie, celle d'Esdras et de l'*hagiocratie*. Chacune de s périodes est indiquée par les noms mêmes que porte ccessivement le peuple de Dieu : Hébreux, Israélites, ifs. Les événements antérieurs à l'Exode sont résumés ns un chapitre préliminaire de l'histoire primitive ; ux de l'époque apostolique sont traités comme une rte d'appendice.

Tout son travail repose sur l'examen critique et rrangement arbitraire des livres bibliques, d'où il e ses documents. Son analyse du Pentateuque est ne de celles qui mettent le plus en évidence l'esprit btil, aventureux et arbitraire de la critique germa- que. Il distingue, outre un petit nombre de frag- nts antiques, *le livre* (élohiste) *des alliances*[1], qui mmence au temps d'Abraham et date de l'époque de mson ; *le livre* (élohiste et jéhoviste) *des origines*[2], qui mmence avec la création et fut rédigé sous le règne Salomon ; un troisième livre écrit par un Éphraïmite, ntemporain du prophète Élie ; un quatrième composé a fin du IX^e^ siècle. Un cinquième rédacteur de la tribu Juda forma avec tous les recueils que nous venons énumérer les quatre premiers livres du Pentateuque, xquels il faut joindre la conclusion du Deutéronome. sixième écrivain de la tribu d'Éphraïm, transporté captivité, interpola des fragments dans le Lévitique. fin au VII^e^ siècle, un dernier historien écrivit en ypte une grande histoire de Moïse, dont une partie

[1] « Buch der Bündnisse. »
[2] « Buch der Ursprünge. »

seulement nous a été conservée par un contemporai
d'Isaïe : c'est le Deutéronome. Ainsi fut complété l
Pentateuque.

Ewald n'essaie point de donner des preuves en faveu
de ses hypothèses si singulières, il se contente d'affirme
dogmatiquement; aussi son système critique, qu'il
d'ailleurs souvent modifié, n'a-t-il compté d'autre par
tisan que son auteur. Une seule de ses opinions a ét
universellement adoptée par le rationalisme, c'est cell
qu'il avait émise en 1831[1], à savoir que les document
élohiste et jéhoviste ne finissent pas au chapitre VI d
l'Exode, comme l'avait dit Astruc, mais qu'ils se conti
nuent et sont entremêlés jusqu'à la fin du Pentateuque
de telle sorte qu'on peut les discerner l'un de l'autr
par le langage et le style qui est particulier à chacu
d'eux. Aidés de cet instrument commode, les anato
mistes du Pentateuque se sont jetés sur ce livre comme
sur une proie et l'ont démembré tour à tour, et s'ils
n'ont point accepté les conclusions d'Ewald, ils ont suiv
son impulsion et marché sur ses traces.

Auguste Knobel (1807-1863)[2], l'un des exégètes don
les commentaires se sont le plus répandus en Allema
gne, se fondant surtout sur l'étude philologique des
mots, distingua la « source élohiste, » *Elohim-Ur-
kunde,* qu'il rapporta au temps de Saül; le « Livre
des guerres, » *Kriegsbuch,* datant du règne de Josa-
phat et écrit par une main juive; le « Livre du droit, »

[1] *Theologische Studien und Kritiken,* 1831, p. 602-604.
[2] Voir *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XVI, p. 1882, p. 300.

chtsbuch, œuvre d'un Éphraïmite, qui le composa rs l'époque de la ruine de Samarie. Ces trois sources rent fondues ensemble, sous Ézéchias, par le Jéhoste, qui s'inspira en même temps de la tradition orale ur nous donner, sous leur forme actuelle, les quatre emiers livres du Pentateuque. Le cinquième, c'est-à-re le Deutéronome, a une origine toute différente. C'est ouvrage indépendant, qui eut probablement pour teur le grand-prêtre Helcias[1]. M. Wellhausen porte r la critique de Knobel le jugement suivant :

Il pense que le Jéhoviste, pour compléter le *Grundschrift,* est servi de deux écrits, ni plus ni moins, le livre des *Guerres* et celui du *Droit.* Un coup d'œil jeté sur la liste des orceaux qu'il croit tirés de ces livres suffit pour montrer à us ceux qui ont du jugement que ces productions n'ont jamais existé que dans l'imagination de Knobel... L'expérience nous a appris que ses vues sur la composition de Hexateuque n'ont recruté aucun partisan. On le cite, souent avec approbation, et toujours avec gratitude pour la ligence extrême avec laquelle il a analysé chaque récit; on rofite de ses nombreuses remarques de grammaire et de yle, mais quant à son système, considéré dans son ensemble, il est comme non avenu[2].

Les idées de Knobel n'ont donc pas été plus acceptées que celles d'Ewald, mais elles n'en ont pas moins

[1] Voir, pour plus de détails, J. Knabenbauer, *Der Pentateuch,* [illegible] les *Stimmen aus Maria-Laach,* 1873, t. IV, p. 362.
[2] Dans Fr. Bleek, *Einleitung in das A. T.,* 4e édit., p. 153-154.

beaucoup contribué aux progrès de la critique négativ en Allemagne, et elles lui ont suscité beaucoup d'ému les et de continuateurs.

Hermann Hupfeld (1796-1866)[1], étudiant la questio à son tour en 1853, admit la pluralité des sources e soutint que le Jéhoviste n'était pas un simple éditeu complétant une œuvre antérieure, mais un écrivai original. De plus, il distingua un second Élohiste, diffé rent du premier[2]. D'après lui, en dehors des partie jéhovistes et des parties élohistes anciennes, il y a tout une série de morceaux où on lit le nom d'Élohim, mai qui se rapprochent beaucoup de ceux qui sont sortis d la plume du Jéhoviste. Ils sont l'œuvre du second Élo histe. Il admet ainsi dans la Genèse trois sources histo riques indépendantes les unes des autres. La premièr (élohiste) commençait à la création et se continuait jus qu'au partage de la terre de Chanaan; la seconde (élo histe) s'occupait surtout de l'histoire des patriarches; l troisième (jéhoviste) remontait comme la première à l création. Un quatrième rédacteur a compilé notre Ge nèse actuelle, en reproduisant mot pour mot ces troi anciennes histoires, mais en les fondant ensemble, e les modifiant et les corrigeant pour en faire un tou régulier et suivi et en y ajoutant certains détails de so crû. Une partie des conclusions de Hupfeld est acceptée

[1] Riehm, *H. Hupfeld, ein Lebensbild*, Halle, 1867.

[2] *Ueber die Quellen der Genesis*, Berlin, 1853. K. D. Illgen avai déjà émis cette idée, *Die Urkunden des Jerusalem. Tempelarchivs* Halle, 1798, mais c'est Hupfeld qui l'a fait accepter par la critiqu négative. Cf. Bleek, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., p. 169.

ncore aujourd'hui par la critique négative et en par-culier par M. Nöldeke.

M. Théodore Nöldeke, en partant des données de upfeld, s'efforce de les perfectionner. Le second Élo-ste, pense-t-il, est plus ancien que le Jéhoviste, et ce ernier a fait des emprunts au premier. Il suppose que Pentateuque est l'œuvre de quatre auteurs princi-aux : l'auteur du *Grundschrift,* qui n'est pas proba-ement le plus ancien; le Jéhoviste (qui a lui-même ilisé plusieurs documents, entre autres celui du second lohiste); le rédacteur qui a réuni les deux premières urces, au x^e^ ou plutôt au ix^e^ siècle, et enfin le Deuté-nomiste qui, peu de temps avant la réforme de Josias, ajouté son recueil de lois avec ses appendices à ce qui istait avant lui. Par conséquent, le Deutéronome est ostérieur à la Genèse, à l'Exode, au Lévitique et aux ombres[1]. MM. Schrader et Dillmann se sont ralliés, our l'essentiel, à l'opinion de M. Nöldeke.

Voici le système de M. Eberhard Schrader[2], consis-nt dans une combinaison des deux hypothèses docu-entaire et complémentaire. Le document élohiste, u'on peut facilement reconnaître jusqu'à la fin du livre e Josué, a pour auteur un prêtre, qui vivait au com-encement du règne de David, et probablement dans la

[1] *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, 1869 (Voir p. 143-144 tableau des parties dont se compose le *Grundschrift*); *Histoire éraire de l'A. T.*, trad. Derenbourg et Soury, 1873, p. 34-44.

[2] De Wette, *Einleitung in das A. T.*, 8^e^ édit. remaniée par E. r der, Berlin, 1869. Cf. l'article d'E. Schrader sur le Pentateu-e, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. IV, p. 448.

tribu de Juda; c'est le « narrateur annaliste. » L'écr
vain auquel on a donné le nom de second Élohiste et dor
on peut suivre le travail jusqu'au chap. IX, 28 de I (III
Rois, était probablement un Israélite du Nord, qui flo
rissait peu après la séparation des dix tribus, vers 975
950; c'est le « narrateur théocratique. » Les deux Élo
histes se sont vraisemblablement servis de source
écrites. Le Jéhoviste ou « narrateur prophétique
appartenait aussi au royaume d'Israel (entre 825 et 800)
Il remania librement l'œuvre de ses deux devancier
pour en faire un seul tout, y ajoutant de nombreu
morceaux, qui provenaient soit d'autres sources écrites
comme Exode, XXI-XXIII, soit de la tradition orale. L
Deutéronome presque entier (IV, 44-XXVIII) fut rédig
peu de temps avant la 18e année de Josias par un écri
vain qui touchait de très près à Jérémie et qui, après l
chute du royaume de Juda, réunit son travail à ceux de
Élohistes et du Jéhoviste. La séparation du Pentateuqu
et des livres historiques qui y étaient attachés à cett
époque, n'eut lieu qu'après la captivité de Babylone. L
forme actuelle fut sanctionnée par Esdras. Malgré le
nombreuses publications critiques faites en sens con
traire depuis 1869, M. Schrader tient toujours ferme
son opinion.

M. Auguste Dillmann, déjà connu par ses travau
sur la langue éthiopienne, a donné une nouvelle éditio
complètement remaniée des commentaires de Knobe
sur l'Hexateuque, et à cette occasion, il a exposé so
système sur l'origine des premiers livres de la Bible. I
admet, outre des documents antiques, comme le *Livre d*

lliance (Exod., XX, 22-XXIII, 19) et la *Loi du Sinaï* v., V, 1-6, etc.), trois sources primitives et indépen-ites, l'Écrit fondamental (du premier Élohiste), lohiste (second) et le Jéhoviste; seulement le Jého-te a fait grand usage de l'Élohiste (second) et a in-calé dans son récit des passages entiers qu'il lui a em-ntés mot pour mot. Le rédacteur définitif ou le qua-ème auteur de l'Hexateuque a fait entrer dans sa com-sition, outre les extraits de l'Élohiste déjà conservés le Jéhoviste, d'autres fragments dont celui-ci ne ait point servi. Sur ce dernier point, le nouvel édi-r de Knobel est en contradiction avec M. Nöldeke, pense que tout ce qui nous reste du second Élohiste s a été conservé par le Jéhoviste. M. Dillmann ne pas d'ailleurs lequel des deux Élohistes est le plus ien. Le second date de l'époque où le prophétisme issait parmi les tribus centrales de la Palestine et est ainement plus ancien que le Jéhoviste. Quant à ce-ci, il vivait peu de temps avant le Deutéronomiste. récit qu'on lit dans Néhémie, VIII-X, se rapporte à semble du Pentateuque.

I. Édouard Riehm s'est occupé spécialement du Deu-nome. Son opinion est que ce livre n'a aucun rap-t avec le reste du Pentateuque. Il est indépendant olé. Il a été écrit uniquement pour les besoins de oque où il a paru. Quand il parle de la « Loi, » c'est ui-même qu'il parle, non d'une loi antérieure[1].

ons les critiques que nous venons d'énumérer ont

[1] Reuss, *Geschichte der Schriften des A. T.*, p. 75.

cela de commun qu'ils considèrent le Deutéronor comme postérieur en date au *Grundschrift;* de plus, regardent le *Grundschrift* comme la partie la plus a cienne du Pentateuque. Ceux d'entre eux qui ne l'aff ment point admettent que c'est du moins possible. Ma à l'heure présente, la négation a fait un pas de plus si les exégètes dont nous venons d'exposer les systèm persévèrent dans leurs anciennes opinions, la géné tion de théologiens qui suit en ce moment les cours d facultés protestantes les répudie comme arriérés et a clame une explication plus radicale, celle de M. We hausen.

M. Jules Wellhausen, professeur de langues ori tales à l'université de Marbourg, s'est appropri en les modifiant et les complétant, les idées soutenu d'abord par de Wette, dans ses premières explic tions, et développées depuis avec des nuances divers par George, Vatke, Édouard Reuss, Graf († 186

[1] K. H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, Leip 1866. D'après Graf, 1° La recension jéhoviste de la narration histe date du temps d'Achaz et renferme Exode, XIII, XX-XXIII, XXX — 2° Le livre de la Loi découvert la 18e année du règne de Josia écrit sous son règne, comprenait Deut., IV, 45-XXVIII, 68. Les c pitres XXI-XXV, appartiennent cependant à une époque plus ancie et formaient dans l'origine un supplément aux lois de l'Exode. G est porté à croire que le Deutéronomiste est Jérémie ; — 3° É chiel est l'auteur de Lévitique, XVIII-XXVI et de la loi du sabb Exode, XXXI ; — 4° Au temps d'Esdras, et probablement par Esd lui-même furent écrits, Exode, XII, 1-28 ; 43, 51 ; XXV-XXXI et XX XL ; Lev., I-XVI (seulement le chapitre XI contient une loi plus cienne) ; XXIV, 10-23 ; Num., I, 48-X, 28 ; XV-XIX ; XXVIII-XX XXXV, 16-XXXVI, 13; — 5° Peu de temps après le temps d'

Kayser[1], ces deux derniers élèves de M. Reuss[2]. M. Wellhausen a exposé sa manière de voir sur la mposition de l'Hexateuque[3], en 1876, dans les *An-es de la théologie allemande;* il a développé ensuite idées dans plusieurs écrits et en particulier dans *Histoire d'Israël* (1878), dont une seconde édition a u en 1883 sous le titre de *Prolégomènes à l'Histoire raël.* Quoique le fond de son système ne soit point iveau et qu'il se soit borné à tirer les conséquences principes posés par Graf, il l'a fait cependant avec tel appareil scientifique, de si larges développements, si grande apparence de logique, et d'un ton si dog-ique et si tranchant, qu'il a été bientôt reconnu me le maître de la critique négative en Allemagne. a admiré l'habileté avec laquelle il étudie la ques-sous toutes ses faces, l'ordre qu'il réussit à faire ner dans cette masse de détails si compliqués, for-

le tout fut complété par l'addition de Lev., xxvii et de quelques s parties minimes. Cf. G. Vos, *The Mosaic Origin of the Penta-al Codes*, in-12, Londres 1886, p. 84.

A. Kayser, *Abhandlung über das vorexilische Buch der Ur-ichte Israels*, Strasbourg, 1874.

E. Reuss a exposé son système dès 1833. Il l'a développé *L'histoire sainte et la loi, introduction critique au Pentat. et ué*. Paris, 1879, p. 23-24; *Geschichte des A. T.*, p. 70, 92, 249, 3-5, 462, 476. En même temps que lui se prononcèrent pour la te du Deutéronome, W. Vatke et J.-F.-L. George. Leurs écrits, s par Hengstenberg, M. Drechsler, F.-H. Ranke, étaient pres-ubliés, quand M. Wellhausen a attiré de nouveau sur eux l'at-n *Geschichte Israels*, p. 4.

ie Composition des Hexateuchs, dans les *Jahrbücher für deut-Theologie*, 1877, p. 392-450; 532-602; 1877, p. 407-479; et *Skizzen et Vorarbeiten*, Th. II, in-8°, Berlin, 1885.

mant de ce chaos d'éléments confus un ensemble bie
lié et bien enchaîné. Le rationalisme a surtout applaud
sa hardiesse, qui fait de lui le Strauss de l'Ancien Testa
ment, excluant de l'histoire du peuple de Dieu tout c
qui est surnaturel et divin. Un de ses admirateurs, M
Jülicher, dit que, grâce à M. Wellhausen, la question d
l'origine du Pentateuque est devenue, depuis 1878, dan
la critique de l'Ancien Testament, « la plus brûlante
de toutes[1]. Graf et ses précurseurs avaient eu san
doute le mérite de proposer la même solution; M. Kue
nen avait beaucoup travaillé pour l'améliorer, la com
pléter, la propager; mais c'est le professeur de Marbourg
qui a remporté la victoire; d'une opinion vraisemblable
il a fait une vérité certaine, incontestable. Il a oblig
les *Fachmänner,* c'est-à-dire les hommes du métier qu
se livraient à l'étude du même sujet, d'abandonner leur
anciens sentiments pour adopter les siens; il a contrain
jusqu'à des protestants plus ou moins orthodoxes, comm
MM. Dillmann et Delitzsch, à lui faire des concessions
même en le combattant. Tous ses adversaires réuni
n'ont pu rassembler contre son système que quelque
grains de sable, ou tout au plus quelques petites pierres
« Et que peuvent contre une tour quelques grains d
sable et quelques coups de pierre[2]? » Voilà ce qu'es
l'œuvre de M. Wellhausen aux yeux du rationalism
allemand.

Le professeur de Marbourg embrasse dans sa cri

[1] *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 14 novembre 1883, p. 1448.
[2] *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 14 novembre 1883, p. 1450.

ique, outre les cinq livres du Pentateuque, celui de osué qu'il y rattache à la suite de Bleek[1], en les com-renant tous sous le nom d'Hexateuque. L'Hexateuque st tiré de sources diverses, d'époques différentes; elles e distinguent les unes des autres par des tendances articulières, qui servent à faire le triage des docu-ments et à en déterminer la date. La première partie u'on distingue avec sûreté dans l'Hexateuque, c'est le Deutéronome. Ce livre forme un tout complet et indé-pendant. Il est l'œuvre du prophétisme. Quand on l'a retranché de la collection des six livres, on constate dans ce qui reste l'existence de l'écrit dit élohiste, dé-igné déjà sous le nom de *Grundschrift*. Le Lévitique, avec les chapitres qui le précèdent et qui le suivent[2], en ait partie. Le style du *Grundschrift* se reconnaît aux raits suivants, relevés par M. Nöldeke et certifiés xacts par M. Wellhausen[3] : le langage est lourd, pé-dantesque; l'auteur a des expressions et des tournures avorites, inconnues à l'ancien hébreu; il aime à émailler on récit de chiffres et de mesures; son but principal est le codifier les lois, surtout dans leur rapport au Taber-nacle; s'il s'occupe d'histoire, ce n'est guère que pour voir un cadre dans lequel il fait entrer les préceptes

[1] *Prolegomena*, p. 7. Bleek a le premier soutenu que Josué ne ait qu'un avec le Pentateuque, dans Rosenmüller's *Biblisch-exeg. Repertorium*, Leipzig, 1822, p. 44 et suiv.

[2] Exod., XXV-XXXII; XXXIV-XL; Num., I-X; XV-XIX; XXV-XXXVI. *Prolegomena*, p. 7.

[3] *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes*, in-8°, Kiel, 18[illegible], p. 110-134; *Histoire littéraire de l'A. T.*, p. 34. Cf. Bleek-Wellhausen, *Einleitung*, 4e édit., p. 163; *Prolegomena*, p. 7.

légaux; le fil de sa narration est en général très ténu et lui sert surtout à établir la chronologie, qu'il dresse sans interruption d'une manière artificielle depuis la création jusqu'à la sortie d'Égypte. Quant aux trois préambules de l'alliance mosaïque, sous Adam, Noé et Abraham, ils forment le livre de la « Quadruple alliance, » écrit avec des tendances particulières. Le *Grundschrift* est la partie essentielle du Pentateuque. C'est d'après cet idéal que « les Juifs sous Esdras ont fondé leur congrégation sacrée..., avec le Tabernacle comme centre, le grand-prêtre comme chef, les prêtres et les lévites comme organes, le culte légal comme leur fonction régulière[1]. » On peut lui donner le nom de « Code sacerdotal, » *Priestercodex,* à cause de son origine et de son contenu.

Après avoir séparé de l'Hexateuque le Deutéronome et le Code sacerdotal, l'auteur des *Prolégomènes* y démêle encore un grand nombre d'éléments d'origine diverse. Il signale d'abord le livre historique du Jéhoviste, qui ne contient que des récits, si l'on excepte les prescriptions légales contenues dans l'Exode, XXII-XXIII et XXXIV[2]. Hupfeld a prouvé que le Jéhoviste n'était pas un simple éditeur complétant un ouvrage antérieur mais un écrivain indépendant qui avait composé une véritable histoire, et le nouveau critique regarde ce point comme définitivement acquis à la science. De cette histoire il ne nous reste d'ailleurs que des fragments.

A côté de l'œuvre du Jéhoviste, M. Wellhausen place

[1] *Prolegomena*, p. 9.
[2] *Prolegomena*, p. 7.

ıne autre œuvre, étroitement unie à la précédente. Elle pparaît pour la première fois dans la généalogie des enfants de Seth, Gen., IV, 25, et reparaît ensuite plus onguement, Gen., XX-XXII, XXVIII, XXXI, XXXII, XXXVII, XXIX-L. Hupfeld l'attribuait à un second Élohiste; on ne doit la considérer que comme un « ingrédient » que le Jéhoviste a fait entrer dans son travail. La rame du récit est donc presque toujours formée par un double ou un triple fil entrelacé. Ce sont trois ources qui forment un seul ruisseau, mais qui conserent sans altération la couleur différente de leurs eaux. Enfin le Pentateuque renferme, en outre, un certain ombre d'autres débris moins importants, additions ostérieures, qui se sont attachées comme des parasites u tronc antique[1].

En résumé, l'Hexateuque est l'œuvre de huit écrivains ifférents : 1° l'Élohiste, qui est l'auteur de la généalogie es Séthites et de plusieurs autres morceaux[2]; 2° le éhoviste qui, outre le nom de Jéhovah, emploie comme igne caractéristique le pronom *'anôki*, au lieu de *'anî*, je, moi[3]; » 3° le rédacteur de l'histoire jéhoviste, elle que nous l'avons aujourd'hui, mêlée d'emprunts aits à l'Élohiste; 4° le Deutéronomiste qui se sert aussi u nom sacré de Jéhovah; 5° l'auteur de la rédaction ost-deutéronomique, qui a uni le Deutéronomiste avec e rédacteur jéhoviste et remanié ce dernier au point de

[1] Wellhausen, *Prolegomena*, p. 8, 310.

[2] Gen., IV, 25 et suiv.; XX et suiv.

[3] Nous reviendrons, au tome III, sur cet emploi des deux formes u pronom personnel de la première personne, dans le Pentateuque.

vue du Deutéronomiste; 6° l'auteur du Code sacerdotal, qui appelle Dieu Élohim jusqu'à l'Exode et le nomme ensuite Jéhovah, se distinguant partout par l'emploi du pronom *'anî* au lieu de *'anôki;* 7° le rédacteur définitif qui a fondu ensemble tous les écrits sus-mentionnés, en adoptant les idées de celui qui a écrit le Code sacerdotal et en employant le même langage; 8° enfin, après l'époque d'Esdras, une dernière main a ajouté quelques morceaux de plus ou moins grande importance [1].

La partie essentielle du Pentateuque est le Code sacerdotal. Le professeur de Marbourg le décrit dans les termes suivants :

Le caractère de la législation post-deutéronomique est principalement marqué, dans son aspect extérieur, par l'extension immense des redevances payables aux prêtres et par la distinction tranchée établie entre les descendants d'Aaron et les Lévites ordinaires. Ce dernier trait doit être rattaché historiquement à la circonstance qu'après la réforme deutéronomique l'égalité légale entre les Lévites, qui jusqu'alors avaient exercé leur ministère sur « les hauts lieux, » et les prêtres du temple de Jérusalem ne fut plus reconnue de fait. Intrinsèquement le Code sacerdotal se distingue surtout par son idéal de la sainteté lévitique, par la manière dont il entoure la vie de toutes parts par des cérémonies purificatrices

[1] Voici le jugement de M. Renan sur ce système : « L'erreur de MM. Graf, Reuss, Wellhausen a été de vouloir rattacher le Code lévitique à ce qu'on appelle le récit élohiste, et de faire des deux textes réunis un second Pentateuque qui serait venu, après la captivité, compléter l'ancien texte jéhoviste. C'est là une combinaison des plus malheureuses. » E. Renan, *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er mars 1886, p. 11.

t propitiatoires et par la relation dominante du sacrifice à expiation du péché. Une autre chose digne de remarque, c'est la manière dont tout est considéré au point de vue de érusalem, trait qui est ici beaucoup plus sensible que dans e Deutéronome; le peuple et le temple sont strictement par-ant identifiés [1].

M. Wellhausen se sert de ces traits divers pour fixer a sa guise la date des différentes parties du Pentateuque. D'après M. Reuss, « les prophètes sont plus anciens que la loi et les Psaumes plus récents que les deux [2]. » Le nouveau critique accepte cette opinion :

La loi mosaïque n'est pas le commencement de l'histoire le l'antique Israël, comme on l'admettait autrefois, mais le ommencement de l'histoire du judaïsme, c'est-à-dire de la ecte qui survécut au peuple anéanti par les Assyriens et les haldéens; la loi du judaïsme est aussi le produit du ju-laïsme... Si l'on met maintenant en ligne de compte les sour-es anciennes qui ont été souvent mises à profit et généra-ement reproduites mot pour mot dans les livres des Juges, le Samuel et des Rois, le total de la littérature hébraïque ntérieure à la captivité ne monte à guère plus de la moitié le tout l'Ancien Testament, déduction faite du Pentateuque. Le reste appartient à la période postérieure [3].

Le Deutéronome fut composé au moment où l'on place a découverte. Tout porte à croire que c'est ce livre de

[1] *Israel,* dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. XIII, 1881, p. 419.
[2] *Geschichte des alten Testaments,* p. 76.
[3] *Skizzen und Vorarbeiten*, I Heft, 1884 ; *Prolegomena*, p. 2.

la loi envoyé par le grand-prêtre Helcias à Josias et dont le roi se servit pour entreprendre une grande réforme religieuse, comme nous l'apprenons par une double source[1]. Il est donc fort antérieur à l'an 621. M. Wellhausen regarde ce point comme certain, quoique la plupart des critiques qui l'ont précédé[2], aient attribué l'antériorité à l'écrit élohiste et considéré le Deutéronome comme le moins ancien des livres du Pentateuque. L'œuvre historique du Jéhoviste a été également composée, d'après l'auteur des *Prolégomènes,* avant le Code sacerdotal. Elle appartient dans son ensemble à l'âge d'or de la littérature hébraïque, c'est-à-dire au temps des rois et des prophètes, avant la catastrophe chaldéenne. Les plus beaux morceaux des Juges, de Samuel, des Rois et des prophètes ont été rédigés à la même époque. Quant au Code sacerdotal, œuvre de l'Élohiste, c'est la partie la plus récente du Pentateuque. Cet écrit est comme la « respiration de la congrégation qui a vécu dans le second Temple, » après la captivité. Il fut terminé l'an 444 avant J.-C., et c'est ainsi que se trouva complété le mosaïsme. Alors seulement le judaïsme eut son Code de loi et le Pentateuque devint la *Magna Charta* de la foi et de la politique juives. L'auteur de cette constitution nouvelle fut le prêtre Esdras, ce scribe

[1] II (IV) Reg., XXII, 8-20; II Par., XXXIV, 14-33; cf. Josèphe, *Ant.*, X, IV, 1, 2. *Prolegomena*, p. 9.

[2] Schrader, *Einl. ins A. T.*, § 203; Nöldeke, *Untersuchungen*, p. 138; Dillmann, *Exodus und Leviticus*, in-8°, Leipsig, 1880, p. VIII. Cf. Flunk, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, 484-485.

célèbre par sa science, qui acheva l'œuvre des prophètes et cristallisa en quelque sorte son peuple[1].

Sur quoi s'appuie M. Wellhausen pour reconstruire ainsi à sa manière l'histoire d'Israël? Sur des hypothèses, il faut bien le remarquer, et lui-même n'en disconvient pas. Or ces hypothèses sont bien fragiles. Le palais qu'il édifie est comme ceux des Mille et une Nuits, un palais imaginaire. Alors même qu'il aurait réussi à découvrir dans les livres bibliques des matériaux d'origines diverses, il lui serait impossible de rebâtir avec ces débris l'édifice primitif. L'architecte et l'archéologue qui, à Mossoul ou à Bagdad, retrouvent dans les murs d'une maison moderne des fragments de sculpture de la période assyrienne ou chaldéenne, parthe, romaine ou arabe, s'ils peuvent assigner à ces fragments leur date respective, sont impuissants à refaire les monuments d'où ils ont été tirés. Aussi M. Wellhausen, tout en parlant au nom de la critique, raisonne en réalité d'après un système philosophique. Le principe qui le guide et le domine, c'est celui de l'évolution. Il est darwiniste en histoire et en exégèse[2]. S'il attribue au Code sacerdotal la date la plus moderne, c'est parce que ce Code atteste un état de civilisation avancée et nous présente, avec une religion compliquée, une organisation politique forte et puissante. Au commencement, avant l'établissement de la monarchie en Israël, il y avait, d'après lui, peu

[1] *Prolegomena*, p. 9, 430, 2-3; *Encyclopedia Britannica*, t. XIII, p. 418-419.

[2] *Prolegomena*, p. 388.

de différence entre les Hébreux et les nations avoisinantes. Leurs usages, leurs institutions civiles et religieuses, ne valaient ni plus ni moins que ceux des Chananéens ou des Moabites; leur dieu différait à peine par le nom de Baal et de Chamos, il n'était, comme ces derniers, qu'une divinité locale, adorée comme telle par une tribu particulière.

Jahvé, Dieu d'Israël, [ne signifiait nullement pour les Hébreux du temps de Moïse] le Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui avait conclu une alliance avec son peuple unique, pour en être connu et adoré. Jahvé ne fut pas primitivement le Dieu de l'univers, qui devint ensuite le Dieu d'Israël, mais il fut d'abord le Dieu de la maison d'Israël et ne devint que beaucoup plus tard le Dieu de tout l'univers[1].

L'arche était une idole, qui avait probablement la forme d'un coffre. Quant au tabernacle, au sacerdoce aaronique avec tout son rituel compliqué, ils n'ont jamais existé que dans l'imagination des derniers temps; par l'effet d'une projection bizarre, on fit remonter aux temps antiques ce qui n'avait été inventé que peu à peu après l'érection du temple de Salomon. Avant le règne de ce prince, il n'existait que des germes qui, par des transformations longues et multiples, devinrent enfin le culte judaïque. On peut suivre la trace de l'éclosion et du développement de ces germes, sous l'influence des pro-

[1] *Skizzen und Vorarbeiten*, t. II, p. 13; Cf. *Encyclopædia Britannica*. t. XIII, p. 397.

hètes, pendant la période monarchique. Les livres des ois et des Paralipomènes, remaniés après la captivité, onnent aux faits une fausse apparence en présupposant existence de la loi mosaïque; mais si l'on corrige ces vres historiques par une comparaison exacte et critique ec les livres prophétiques, on constate que cette prédue loi était alors inconnue. Ce n'est qu'après le tour de Babylone qu'un gouvernement de prêtres, ssemblant en gros à celui des Papes à Rome, acheva forger la législation judaïque et en termina l'évolution r la production du Code sacerdotal.

On voit quelles sont les conséquences du système de . Wellhausen et l'on peut juger par là de la valeur du incipe qui le dirige. Toutes les idées qu'on a eues jusqu'ici, depuis tant de siècles, dans tout le monde chrétien, r l'histoire du peuple juif, toutes ces idées sont fonerement fausses. On donne à la loi juive le nom de osaïque; mosaïque, elle ne l'est point du tout et cette nomination doit être changée. Au lieu de parler, mme on l'a fait jusqu'à présent, de la loi et des prohètes, il faut renverser cet ordre et parler des prohètes et de la loi. Les livres bibliques ne méritent donc cune confiance; ils sont remplis d'erreurs et de menges voulus. M. Grätz l'a dit avec raison : si le système M. Wellhausen était vrai, la loi mosaïque serait l'œue d'une « bande de faussaires[1]. » La critique nouvelle us ramène ainsi, sous une autre forme, à son point de

[1] *eschichte der Juden*, II a, p. 472. Cf. *Zeitschrift für die katholische Theologie*, 1885, p. 494.

départ, c'est-à-dire à l'accusation d'imposture formulé par les *Fragments de Wolfenbüttel* contre les écrivain sacrés. Tout ce que raconte le Code sacerdotal est de pu invention. M. Reuss l'affirme expressément :

Le Tabernacle est une fiction pure, de même le camp ci culaire, la marche de parade dans le désert, les chiffres éno mes des prétendus recensements du peuple, la richesse in maginable en métaux précieux et en toute espèce d'étoff dans une solitude sans eau et pauvre en hommes, les héc tombes quotidiennes offertes par des gens qui n'avaient pou eux d'autre nourriture que la manne dont ils étaient fatigu jusqu'au dégoût, la confection du cadastre de Chanaan p une poignée d'employés dans un pays qui est censé tout d peuplé, les quarante-huit villes lévitiques avec leur banlieu mesurée géométriquement, et beaucoup d'autres choses e core, qui surpassent de beaucoup les anciennes légendes qui ne sont pas proprement des légendes du passé, mais l rêves d'une race misérable[1].

M. Wellhausen ne parle pas autrement que M. Reu et pour lui aussi la plupart des faits racontés dans Pentateuque ne sont que des fictions. Bien plus, il ne contente pas de nier la crédibilité des livres de Moïs Pour se débarrasser de tous les passages des livres hi toriques qui attestent l'existence antérieure du Pent teuque, il les déclare interpolés[2] et en récuse ainsi témoignage. De sorte que de tous les écrits de l'Anci

[1] Reuss, *Geschichte des A. T.*, p. 467. Cf. p. 84.
[2] Voir *Prolegomena*, p. 290 note.

estament, il n'en reste presque aucun dont l'authenticité
e soit louche, sinon certainement fausse. Tous les li-
res historiques ont été au moins remaniés et comme
ecouverts d'une végétation nouvelle. Les écrits attri-
ués à David et à Salomon ne sont point d'eux ou, s'ils
ont leur œuvre, ont été retouchés. La seconde partie
Isaïe est postérieure à la prise de Jérusalem par Nabu-
odonosor. Un grand nombre d'oracles des prophètes
nt apocryphes. Daniel est du second siècle avant
-C.

M. Wellhausen n'est pas le premier auteur de ces
ernières négations, nous devons le remarquer. Voici,
quelques mots, l'opinion de ceux qui l'avaient pré-
dé. Koppe, vers la fin du siècle dernier, déclara sus-
ect le chapitre L d'Isaïe; Döderlein révoqua en doute
uthenticité d'une partie des oracles du premier des
ands prophètes; Justi, Eichhorn, Paulus, Bertholdt
se contentèrent pas de douter, ils nièrent avec as-
rance. Mais celui qui contribua le plus à démembrer
aïe, ce fut Gesenius. Frédéric-Henri-Wilhelm Gesenius
785-1842), l'un des plus célèbres hébraïsants du XIX^e^
ècle, qui réunit autour de sa chaire de Halle jusqu'à
aire cents auditeurs et au delà, et compta parmi ses
èves von Bohlen, Hoffmann, Hupfeld, Tuch et Vatke,
blia en 1821 une traduction d'Isaïe, destinée à faire
oque dans l'histoire de l'interprétation[1]. Il était phi-
ogue habile, mais non littérateur; il n'a pas senti les
autés incomparables du plus grand des prophètes; il
expliqué comme un grammairien, non comme un

[1] W. Gesenius, *Der Prophet Jesaja*, 3 in-8^e^, Leipzig, 1820-1821.

homme de goût, un Herder ou un Ewald ; le fond, l'i dée lui a échappé presque toujours. Le mérite philolo gique du commentaire et la réputation de l'auteur lu valurent néanmoins un grand succès ; sa tendance né gative lui assura de plus les applaudissements des ra tionalistes, et son autorité fit prévaloir dans la critiqu l'opinion de la non-authenticité d'une partie d'Isaïe Toute la dernière partie du prophète, annonçant de événements qu'il était impossible à l'homme de prévoi de même que tous les chapitres qui manifestent à l'avanc les secrets de l'avenir, ne sont, d'après Gesenius, qu des *vaticinia post eventum,* des prophéties faites aprè coup, par un Juif contemporain de la captivité, auqu on a donné le surnom de second Isaïe ou de grand In connu.

Ferdinand Hitzig (1807-1875), élève de Paulus, d Gesenius et d'Ewald, et ami de Strauss, l'un des exé gètes les plus fantaisistes qu'ait produits l'Allema gne[1], a commenté tous les prophètes dans le mêm esprit que son maître de Halle avait commenté Isaïe Plusieurs autres exégètes se rattachent à la même ten dance : A. Knobel, H. Ewald, H. Graf[2], C. von Le gerke, Thenius, Credner[2], etc. ; ils retranchent imp toyablement du recueil authentique des grands et de petits prophètes tout ce que ceux-ci n'ont pu connaît que par une révélation véritable. Les Psaumes ont é traités comme les prophètes, les livres de Salomo comme les Psaumes, et les écrits du Nouveau Testa

[1] Ad. Hausrath, *F. Hitzig*, dans *Kleine Schriften*, in-8°, Lei zig, 1883, p. 465.

[2] Voir L. Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes*, p. 657.

nent comme ceux de l'Ancien, à part un petit nombre l'Épîtres de saint Paul, comme nous l'avons vu.

M. Wellhausen, en expliquant les altérations qu'il ttribue à toute la littérature hébraïque par la nécessité le mettre les anciens écrits hébreux en harmonie avec e Code sacerdotal, a réuni dans une vaste synthèse outes les négations de ceux qui l'avaient précédé, re-ativement à l'Ancien Testament. L'ampleur de ses con-lusions n'a pas peu contribué à son succès. L'influence le son *Histoire d'Israël* a été grande et quoique les rai-ons sur lesquelles il a prétendu s'appuyer — raisons ue nous exposerons et que nous discuterons en détail ans le tome troisième, — soient loin d'avoir rencontré, même en Allemagne, une approbation unanime[1]; ce-endant le dogmatisme de ses affirmations, venant s'a-outer à ce qu'avaient dit ses devanciers, a produit une mpression telle qu'il faut aujourd'hui, au delà du Rhin, n véritable courage pour déclarer, non pas faux, mais implement douteux les résultats de la critique du Pen-ateuque[2]. Les protestants orthodoxes eux-mêmes ont endu tour à tour leur épée aux chefs de l'armée victo-ieuse. M. Franz Delitzsch († 1890), après avoir soutenu 'abord la croyance traditionnelle, a commencé à faiblir n 1876, et en 1880 il s'est laissé entraîner par le cou-

[1] Voir en particulier C.-J. Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, -8°, Erlangen, 1881, réfutation en règle de M. Wellhausen. Cf. *rchivio di letteratura biblica*, t. IV, 1882, p. 8 et suiv.; Fr. Boos, *ie Geschichtlichkeit des Pentateuchs, insbesondere seiner Gesetz-eb ung; eine Prüfung der Wellhausen'sche Hypothese*, in-8°, Stutt-ar ; G. Gretillat, *Wellhausen et sa méthode*, dans la *Revue de héologie et de philosophie*, novembre 1883.

[2] *Zeitschrift fur Keilschriftforschung*, novembre 1884, p. 302.

rant de la critique négative[1]. D'après lui, le Pentateu que, dans sa forme actuelle, n'a été achevé qu'après l captivité; le Code sacerdotal est la dernière transfor mation d'une législation remontant jusqu'à Moïse; l Deutéronome est postérieur à Salomon, antérieur Isaïe. A l'heure présente, M. Keil est le seul exégèt protestant de renom qui ait osé soutenir jusqu'à sa mort en 1882, l'origine mosaïque des cinq premiers livres d la Bible; aussi a-t-il été mis dédaigneusement au ba de la science, car, pour les rationalistes, il n'y a pa d'autre science que leurs systèmes.

De l'Écriture, pour le protestant, il ne reste donc presque rien. Le livre sacré n'est plus qu'un document littéraire, moins qu'une histoire, une sorte de poème ou de roman. Si Luther sortait maintenant de sa tombe, reconnaîtrait-il ses enfants? Il a substitué à l'interprétation de l'Écriture par l'Église l'examen privé. Ses disciples ont bien profité de ses leçons. La véritable critique est devenue, entre leurs mains, une fausse critique purement subjective, le règne de l'imagination. Ils chantent encore le vers du moine de Wittemberg :

Das Wort sie sollen lassen stan,
Il faut conserver la Parole de Dieu,

mais ce chant est leur condamnation, car de la Parole de Dieu, ils n'ont rien gardé; M. Wellhausen et ses émules l'ont transformée en une parole humaine.

[1] *Pentateuch-kritische Studien,* dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben,* herausgegeben von Chr. C. Luthardt, 1880.

CHAPITRE IX.

DE L'INFLUENCE DU RATIONALISME ALLEMAND HORS DE L'ALLEMAGNE.

Le mal qu'a fait le rationalisme allemand n'est pas esté circonscrit dans le pays qui l'a vu naître. Sembla-le à ces tempêtes qui ne se bornent pas à dévaster les eux où elles se sont formées, mais étendent au loin leurs avages, il s'est répandu sur toute l'Europe et jusque ans le Nouveau Monde, et il a fait partout des victimes. ous devons indiquer brièvement l'influence néfaste qu'il exercée en France et en Angleterre, où il s'est montré rtout malfaisant. Nous ne parlons ici ni de la Hol-nde[1], ni de la Suisse, qui, dans le domaine de la éologie, ne sont que comme des prolongements de llemagne. Quant aux États-Unis, leur vie intellec-elle ne diffère guère de celle de la Grande-Bretagne[2]. La critique négative a été importée en France par des

[1] En Hollande, M. Kuenen, professeur de l'Université de Leyde, utient des théories semblables à celles de M. Wellhausen, *Histoire itique des livres de l'A. T.*, trad. A. Pierson, 2 in-8°, Paris, 65-1868.

[2] Ce qui est propre aux États-Unis est étudié dans Goblet d'Al-

traductions et plus encore par des emprunts directs aux sources allemandes. Les œuvres de Littré, Munk, Michel Nicolas, M. Renan, en ont été les principaux véhicules. Émile Littré (1801-1881) commença dès 1839 à propager parmi nous les idées de Strauss par sa traduction de la *Vie de Jésus*. Quelque fastidieuse que soit pour des lecteurs français la discussion philologique et critique de l'exégète mythologue, la traduction de son ouvrage n'en a pas moins eu trois éditions. Littré, dans ses deux premières éditions, s'était exclusivement borné au rôle de traducteur. Dans la troisième, il a ajouté un *Avant-propos* où il porte son jugement sur l'œuvre qu'il présente au public. Il répudie l'hégélianisme de Strauss pour mettre à la place le positivisme, mais il est tout à fait d'accord avec lui pour nier le surnaturel :

En cherchant la différence la plus remarquable entre l'antiquité et le temps moderne, on n'en trouvera pas de plus marquée, ni qui soit plus effective que celle qui touche la croyance au miracle. L'intelligence antique y croit; l'intelligence moderne n'y croit pas... Une expérience que rien n'est jamais venu contredire lui a enseigné que tout ce qui se racontait de miraculeux avait constamment son origine dans l'imagination qui se frappe, dans la crédulité complaisante, dans l'ignorance des lois naturelles. Quelque recherche qu'on

viella, *L'évolution religieuse contemporaine*, Paris, 1884, p. 185-375. Cf. A. Brann, *Free Thought in New England*, dans l'*American Catholic Quarterly Review*, janvier 1885, t. x, p. 95-115. — Pour l'Italie, voir Cl. Poggi, *Il pensiero filosofico ne' suoi rapporti colla civiltà e moralità italiana nell' epoca moderna*, in-12, Florence, 1884, p. 307-324.

nit faite, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait être observé et constaté. Jamais, dans les amphithéâtres d'anatomie, et sous les yeux des médecins, un mort ne s'est relevé [1].

La négation du surnaturel, telle est donc l'idée principale que l'incrédulité française veut s'efforcer de faire prévaloir, à la suite de l'incrédulité allemande. Tous nos rationalistes ne font que répéter sous d'autres formes et en d'autres termes ce que nous venons de lire dans M. Littré. Six ans après la publication de la traduction de la *Vie de Jésus*, en 1845, un Israélite allemand, établi en France, Salomon Munk (1805-1867), publiait dans la collection de l'*Univers pittoresque,* un volume sur la *Palestine, description géographique, historique et archéologique,* tout imprégné d'un rationalisme mitigé, mais d'autant plus dangereux. Les miracles de l'histoire sainte s'évanouissent en quelque sorte dans son récit ou bien sont expliqués d'une manière naturelle, à la façon d'Eichhorn et de Paulus.

Avant Munk, un autre Israélite, Joseph Salvador (1796-1873) avait dès 1822 présenté la religion juive sous une couleur rationaliste, dans son *Essai sur la loi de Moïse,* devenu, en 1828, l'*Histoire des institutions de Moïse et du peuple de Dieu.* Dix ans plus tard, il abordait au même point de vue le problème des origines du Christianisme dans *Jésus-Christ et sa doctrine* (1838), mais sans réussir à frapper l'attention publique.

[1] *Vie de Jésus, Avant-propos du traducteur,* 1864, t. I, p. II, v.

Salvador s'était peu ou point inspiré de la critique allemande[1]. M. Michel Nicolas, né à Nîmes, en 1810[2], en est au contraire tout rempli. Après avoir fait ses études théologiques à Genève, il alla les compléter en Allemagne, passa quelque temps à Berlin, visita ensuite les principales universités d'outre-Rhin et revint enfin enseigner en France les systèmes germaniques aux élèves de la Faculté protestante de Montauban. Il s'était donné la mission d'acclimater parmi nous les résultats du rationalisme; il s'efforça cependant d'en éviter les exagérations les plus grossières, et embrassa généralement les opinions moyennes. Il s'est occupé tout à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament. Au sujet de Moïse, il nous dit :

[1] L'ouvrage de Salvador parut après la *Vie de Jésus* de Strauss. Le Juif français a des points communs avec l'incrédule allemand, il explique avec ce dernier la formation de ce qu'il appelle la légende évangélique par une sorte de calque des prophéties de l'Ancien Testament; s'il n'entre pas en plein dans les eaux du mythisme, il en côtoie du moins les bords. Mais il diffère aussi de Strauss, comme il le dit lui-même, à d'autres points de vue. « La nature de ses investigations et la longue série de ses dissertations philologiques et critiques, remarque-t-il, en parlant de l'auteur de la *Vie de Jésus*, aboutissent à détruire pleinement l'authenticité du corps des Évangiles, à le démembrer. Pour arriver à son but, il s'autorise d'une grande partie des motifs qui m'ont prescrit de regarder cette authenticité comme plus conforme à la vérité et à l'utilité de l'histoire.... [Il] s'est trop avancé; il n'était pas en droit d'y voir seulement [dans les Évangiles] le fruit accidentel des traditions populaires, des exagérations fabuleuses, de simples allégories [mythes] qui, à des époques assez éloignées des Apôtres, auraient été ajoutées arbitrairement sur le fond historique de la vie de Jésus, considéré comme un Sage. » *Jésus-Christ et sa doctrine*, 2e édit., préface de l'édition de 1838, t. I, p. 17-18.

[2] M. Michel Nicolas est mort en 1886.

Le Pentateuque est un recueil de pièces de provenances verses qui, après avoir passé par différentes phases d'arégation, n'ont reçu que fort tard la forme sous laquelle ous le possédons, mais dont plusieurs, dans l'Exode, le évitique et les Nombres, remontent à une époque antéeure à l'établissement des Hébreux dans la terre de Chaaan, et nous permettent de reconstruire dans leurs traits ssentiels les conceptions mosaïques[1].

Pour se rendre compte des sources du Pentateuque, faut s'en tenir rigoureusement à la distinction des oms divins. Ce livre se compose de deux sources différentes, mêlées plus tard par un compilateur, celle de Élohiste, qui représente une conception religieuse lus ancienne, plus simple et plus populaire, et celle u Jéhoviste, qui nous offre la religion judaïque modiée et épurée par les prophètes. Le Deutéronome est ne œuvre plus récente, datant du règne de Josias. On oit que M. Michel Nicolas adopte sur ce point l'opinion ationaliste mitigée. Quant au Nouveau Testament, il e voit dans les Évangiles que des œuvres purement hubaines, remplies de contradictions, et qui pis est, remaniées, altérées, falsifiées, dans un intérêt de parti. 'Évangile qui porte le nom de saint Jean reproduit la adition de cet Apôtre, mais n'est pas de lui[2]. Il y eut

[1] *Études critiques sur la Bible, Ancien Testament*, 1862, p. II. et ouvrage a eu une seconde édition en 1869.

[2] *Études critiques sur la Bible, Nouveau Testament*, 1864, Préface, p. VIII-X; 43, cf. 125; 221.

entre Pierre et Jacques d'une part et Paul de l'autre une réelle diversité de vues.

L'enseignement de Jésus fut compris de deux manières différentes par les premiers prédicateurs du Christianisme qui se divisèrent en deux partis bien tranchés, les uns ne prenant la doctrine nouvelle que pour une simple réforme du judaïsme et restant à demi juifs, et les autres l'entendant dans un sens plus élevé, la séparant de la loi de Moïse et des traditions de la synagogue, et la donnant, avec raison pour une religion universelle, qui débordait le cadre de l'ancienne alliance, et appelait à elle les hommes de toutes les races et de toutes les langues.

On reconnaît là les idées de l'École de Tubingue. Elles sont atténuées par la restriction suivante :

Le Christianisme universaliste avec la métaphysique religieuse qui l'accompagne, aussi bien dans les Épîtres de Paul que dans le quatrième Évangile, n'est pas autre chose que l'enseignement de Jésus vu à travers la culture alexandrine et le Christianisme judaïsant, peu abstrait, quelque peu formaliste et d'un esprit essentiellement pratique, en est ce qu'on pourrait appeler une traduction palestinienne [1].

Le Christianisme n'est donc qu'une œuvre humaine, le développement naturel de la religion mosaïque :

C'est un principe généralement admis aujourd'hui qu'il ne s'est produit aucun événement important dans le monde

[1] *Ibid.*, p. XII, XVIII.

sans avoir été longuement préparé par une succession de faits plus ou moins analogues et tendant tous à lui comme à leur dernière conséquence et à leur forme la plus complète... Le principe de l'évolution historique ne trouve nulle part de confirmation plus manifeste que dans l'ensemble des documents sacrés sur lesquels se fonde la religion chrétienne. De Moïse à Jésus-Christ se montre, avec une évidence éclatante, une marche toujours croissante de l'idée religieuse. Le prophétisme est le mosaïsme spiritualisé, si l'on peut ainsi dire, et le Christianisme, à son tour, est le prophétisme poussé au suprême degré du spiritualisme... La théologie juive [des deux siècles qui ont précédé Jésus-Christ] a servi d'intermédiaire entre le prophétisme et le Christianisme [1].

Cette idée de l'origine humaine et naturelle du Christianisme a été surtout soutenue en France par M. Renan, le principal représentant parmi nous du rationalisme. M. Ernest Renan, né à Tréguier, en Bretagne (Côtes-du-Nord), le 27 février 1823, a puisé dans les ouvrages des incrédules allemands, Gesenius, Ewald, Strauss, etc., ses idées contre la révélation. Ses premières attaques ouvertes contre les Livres Saints datent des années 1848-1850[2]. Depuis lors, et surtout à partir de 1863, où

[1] *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, 1860, Préface, p. II-III, v. Cet ouvrage a eu une seconde édition en 1866.

[2] Le premier travail publié directement par M. Renan contre nos Livres Saints est intitulé : *Les Historiens critiques de Jésus* et a paru dans *La liberté de penser*, sous les initiales E. R.*, en deux articles, mars et avril 1849, t. III, p. 365-384 et 437-470. M. Renan avait déjà écrit, en signant son nom tout au long, dans les numéros précédents de cette Revue, dont la publication avait commencé en décembre 1847 et se continua jusqu'en novembre 1851, sous la direc-

parut sa *Vie de Jésus,* il n'a cessé d'écrire contre les Écritures et contre le Christianisme[1]. Ce qui caractérise sa critique, c'est le scepticisme. Il n'a point d'autre principe philosophique que le doute universel. L'histoire n'est pour lui qu'une « science conjecturale, » et Dieu sait s'il lâche les rênes à son imagination pour faire des courses folles dans le champ des conjectures. Tout lui est bon, pourvu qu'il puisse fuir le surnaturel qu'il abhorre. C'est le seul point sur lequel il ne capitule en aucune occasion. Son *Credo* se résume en ce seul article : Il n'y a pas de miracle. « La négation du surnaturel, dit-il dans son *Marc-Aurèle*, est devenue un dogme absolu pour tout esprit cultivé. » Hors de ce dogme, peu lui importe tout le reste. Il adorera et brûlera tour à tour les mêmes idoles; ici il louera la vertu, là il déclarera qu'elle n'est qu'un nom; un jour il prendra le masque de Prospero et un autre jour il parlera comme Caliban; il se prosternera à Athènes devant Pallas-Athéné, et il saluera en Palestine celui qui a vaincu et abattu le paganisme; en un mot, son carillon sonnera pour toutes les fêtes, pour tous les deuils, pour toutes les opinions, il dira blanc ou noir,

tion de M. Jules Simon, — *Les Historiens critiques de Jésus* sont presque exclusivement une étude des rationalistes et des mythologues allemands. Strauss surtout y occupe une large place. Il est appelé un « grand critique, » p. 376, et sa *Vie de Jésus* est qualifiée d' « admirable livre, » p. 375.

[1] Son principal ouvrage, l'*Histoire des origines du Christianisme* comprend six volumes, parus de 1863 à 1881 : *Vie de Jésus* (1863); *Les Apôtres* (1866); *Saint Paul et sa mission* (1869); *L'Antéchrist* (1871); *L'Église chrétienne* (1879); *Marc-Aurèle* (1881).

rai ou faux, selon que le vent tournera la girouette à oite ou à gauche; mais il n'avouera jamais qu'il existe uelque chose au-dessus de lui et de sa raison. En conéquence, il s'arroge, au nom de la critique, le droit de avoir aucun égard pour ce que tous les siècles ont especté. Il dit au début même du premier article qu'il publié sur les questions bibliques :

La critique ne connaît pas le respect : elle juge les dieux les hommes. Pour elle, il n'y a ni prestige, ni mystère; le rompt tous les charmes, elle dérange tous les voiles... ette irrévérencieuse puissance, portant sur toute chose un il ferme et scrutateur, est par son essence même coupable e lèse-majesté divine et humaine [1].

Personne n'ignore combien M. Renan a étrangement usé de la permission qu'il s'est ainsi octroyée. Ni le hrist ni la Vierge Marie n'ont trouvé grâce sous la ume de celui qui avait pourtant chanté autrefois « la ierge fidèle, la Sainte Mère de Dieu. » En 1863, la ublication de sa *Vie de Jésus* ne fit pas en France oins de scandale que n'en avait fait en Allemagne ouvrage analogue de Strauss. Son livre n'a guère pendant d'autre valeur qu'une valeur artistique. C'est chant séducteur et mortel de la sirène qui attire sa roie pour l'étouffer, mais, en dernière analyse, ce soisant historien n'est qu'un élégant romancier. Il s'est ondamné lui-même à l'avance, quand il a écrit :

[1] *Les Historiens critiques de Jésus* (*Liberté de penser*, 1849, 365).

Certes, il faut désespérer d'arriver jamais à la parfai compréhension de ces merveilles. On doit, dans la solutic des problèmes de cet ordre, repousser également et l'hypc thèse surnaturelle et les hypothèses naturelles trop simple — celles du XVIIIe siècle, par exemple, — où tout est rédu aux proportions d'un fait ordinaire, comme imposture crédulité, etc. On me proposerait une analyse définitive d Jésus, au delà de laquelle il n'y aurait plus rien à désire qu'il me semble que je la récuserais; je craindrais de n plus tant l'admirer. L'essentiel n'est pas tant de l'explique que de se bien convaincre qu'il est explicable [1].

Il n'en a pas moins tenté d'expliquer l'inexplicable e pour peindre la figure du Sauveur des hommes, il e allé demander des couleurs à Paulus et à son explica tion naturelle des miracles, à Strauss et à ses mythes à tous les ennemis de la foi et de la révélation. Il nou a exposé lui-même son procédé :

Ce n'est pas par un moyen unique que l'on pourra expli quer les faits complexes de l'esprit humain. Le procédé n' pas été unique, l'explication ne doit pas l'être. Toutes le histoires primitives présentent l'historique et l'idéal mêlé dans des proportions diverses... Le merveilleux des épo ques et des pays qui ne sont pas tout à fait mythiques... es moins souvent une pure création de l'esprit humain, qu'un manière fantastique de se représenter des faits réels. Dan la réflexion, nous voyons les choses au grand jour de l raison; dans l'ignorance crédule, on les voit au clair de lune si j'ose le dire, déformées par une lumière trompeuse e

[1] *La Liberté de penser*, avril 1849, p. 454.

ncertaine. La crédulité timide métamorphose à ce demi-our les objets naturels en fantômes; mais il n'appartient u'à l'hallucination de créer des monstres de toute pièce et ans aucune cause extérieure. Eh bien, nous croyons que es mythes ont été formés bien plus par le premier procédé, ar la perception indécise, par le vague de la tradition, par es ouï-dire grossissants, par l'éloignement entre le fait et récit, par le désir de glorifier le héros, etc., que par réation pure comme cela a eu lieu pour l'édifice presque ntier de la mythologie indienne; ou pour mieux dire, nous royons que tous les procédés ont été employés dans des roportions indiscernables pour former ces multiples et nerveilleuses broderies, et que toutes les catégories scien-fiques ont tort devant ces œuvres hardies, variées, à la ormation desquelles a présidé la plus insaisissable fan-aisie[1].

Les exégètes rationalistes d'Allemagne, qui font l'his-oire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament à leur uise, s'imaginent que les auteurs sacrés leur ressem-lent et ils les jugent à leur propre mesure; M. Renan ait de même; il joue avec les faits et il voudrait bien u'on crût que les Évangélistes n'ont pas agi d'une autre nanière. Les Évangiles étant le fruit de la plus insai-issable fantaisie, il en résulte que nous ne pouvons l.s démêler le fil léger et ténu qui a supporté d'abord ette merveilleuse broderie.

Le Jésus historique nous échappe; ce qu'on nous dit de sa a sance, de ses miracles, de sa résurrection, de son

[1] *La Liberté de penser,* mars 1849, p. 380-381.

ascension dépasse et contredit notre faculté de connaître. I faut *évidemment* avouer qu'il y a eu sur la vie de Jésus u remaniement légendaire, une idéalisation, *un travail ana logue à celui de tous les poèmes, où un héros réel devient u type idéal...* Jusqu'à quel point la doctrine et le caractèr moral que l'Évangile attribue au Christ, furent-ils histori quement la doctrine et le caractère moral de Jésus? Il es impossible de le décider[1].

Mais s'il est impossible de décider ce qu'il y a de réel et ce qu'il y a d'idéal dans la vie de Jésus, si « le Jésus historique nous échappe, » comment M. Renan a-t-il donc pu écrire la *Vie de Jésus?* Où a-t-il pris ses documents, puisqu'ils n'existent pas? Le poète s'est trahi lui-même; son œuvre n'est qu'une fiction, elle n'appartient pas plus à l'exégèse et à l'histoire, que la *Messiade* de Klopstock ou le *Paradis perdu* de Milton. Son paysan de Galilée, naïf, idyllique, encadré dans de beaux et magnifiques paysages, le plus doux et le plus charmant des hommes, si l'on veut, mais un peu fade et dépouillé de son nimbe divin, a été emprunté à l'Allemagne incrédule par un poète; il a su le dégager des scories philologiques et critiques qui l'enveloppaient; il n'a réussi néanmoins à en faire qu'un fantôme sans consistance et sans réalité, qui s'évanouira comme tous les fantômes. Un homme peu suspect l'a écrit :

M. Renan s'est contenté d'écrire un roman syrien, une fable gracieuse à laquelle il ne manque que la morale, parce

[1] *La Liberté de penser*, avril 1849, p. 468.

ı'il ne connaît rien de semblable... Tout compté, la *Vie* : *Jésus* de M. Renan, avec toute la magie de son style et coloris nuancé de son pinceau, me semble une des tentatives les plus manquées que je connaisse de reproduire grand passé. C'est par excellence l'Évangile apocryphe ı XIX^e^ siècle, plus distant en réalité de la vérité historique ıe l'Évangile de Thomas ou que les *Acta Pilati* [1].

Le bruit qui se fit autour de la *Vie de Jésus* de M. enan, le scandale de ses blasphèmes, le charme madif de son style, la séduction qu'exerce le scepticisme ır certains esprits, la complicité que trouvent dans les

1 E. de Pressensé, *Jésus-Christ*, 7^e^ édit., 1884, p. 12. — Depuis publication de notre première édition de ce volume, M. Renan st occupé de l'Ancien Testament, et en particulier du Pentateue. D'après lui, « il semble... qu'aucune partie essentielle de la ıora n'est postérieure à l'an 500. » *Les origines de la Bible*, dans *Revue des deux mondes*, 15 décembre 1886, p. 816. — « Selon ıutres, Esdras serait l'auteur des parties sacerdotales qui, dans le ntateuque actuel, enveloppent et complètent les anciennes parties ıovistes. Rien de moins vraisemblable que d'attribuer à un scribe ns talent, d'un esprit plat et mesquin, une œuvre aussi considéra. Ce qui est possible, probable même, c'est qu'Esdras ait eu la ain dans la rédaction des dernières additions rituelles et lévitiıes » *Ibid.*, p. 817. — « Laissant de côté la personnalité d'Esdras, r laquelle nous n'avons que des données insuffisantes, il paraît s plausible de placer l'arrangement définitif de l'Hexateuque, tel e nous l'avons, vers l'an 450. » *Ibid.*, p. 818. — Du reste, p. 819, Renan ne peut s'empêcher de parler des « doutes de la science » i ne sont pas levés, des « problèmes les plus importants de la criti. » qui ne sont pas résolus. On voit que M. Renan emprunte touırs aux Allemands, même quand il paraît les combattre. — Nous rı s l'occasion de revenir dans les volumes suivants sur quelques- des idées émises par M. Renan dans son *Histoire du peuple Israël*.

âmes incrédules les attaques contre la religion, toute ces causes contribuèrent à grandir le succès d'un livre dont l'apparition avait été habilement préparée et à même temps à lui susciter beaucoup d'imitateurs. Les vies de Jésus se multiplièrent en France[1] et à l'étranger, et M. Renan alla répandre le poison de l'Allemagne dans les pays où il n'avait pas été encore importé.

C'est surtout en Angleterre que l'influence de M. Renan a été néfaste. Il a rencontré dans cette île des admirateurs plus nombreux et plus passionnés encore qu'en France. C'est que le sol protestant est particulièrement apte à la culture du doute, et la Grande-Bretagne était mûre pour recueillir à nouveau les fruits empoisonnés de ses déistes, transformés d'abord par les philosophes du XVIII^e^ siècle et ensuite par les exégètes allemands. Avec ses goûts cosmopolites, l'Anglais est allé s'asseoir

[1] A. Peyrat, *Histoire élémentaire et critique de Jésus*, 1864; Rodrigues-Henriques, *Les origines du sermon sur la montagne*, 1867; *La justice de Dieu, introduction à l'histoire des judéo-chrétiens*, 1868; *Le roi des Juifs*, 1870; *Saint Pierre*, 1872; E. Havet, *Jésus dans l'histoire*, 1863; *Le Christianisme et ses origines*, 4 in-8°, 1872-1884 (en voir la réfutation par P. Allard, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1886, p. 585-592); P. Larroque, *Opinion des déistes rationalistes sur la vie de Jésus selon M. Renan*, 1863; J. Soury, *Jésus et les Évangiles*, 1878, traduit en anglais et publié par la Free-Thought Publishing Company, sous le titre de *Morbid Psychology, studies on Jesus and the Gospels*, in-8°, Londres, 1881; M. Vernes, *Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir depuis les origines jusqu'à l'époque persane*, 1872; *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, 1874.

ur les bancs des universités de Halle, de Berlin et de
ibingue, et il en est revenu tout enfariné du *farrago*
ermanique. On a traduit en sa langue les principales
roductions des rationalistes d'outre-Rhin, mais elles
nt une saveur âpre et rebutante; M. Renan a paru
vec son style facile et son dédain transcendant, et il a
é le bienvenu. La croyance au surnaturel et à la révé-
tion a décru avec une rapidité effrayante, et des mi-
stres en plein exercice, un évêque anglican prêchant
Christianisme aux païens ont osé écrire ce que le di-
ttante français lui-même n'avait osé publier qu'après
voir quitté l'habit ecclésiastique dont il avait été quel-
ue temps revêtu.

En 1860 parurent les *Essays and Reviews* dont la
lupart des auteurs appartenaient au clergé de l'Église
ablie. Un chapelain de la reine Victoria, le Dr Temple,
développe la thèse de Lessing sur l'éducation de l'hu-
anité et le développement naturel de la religion. D'au-
es écrivains posent des principes pour l'interprétation
e l'Écriture ou bien les appliquent, d'après les théories
es libres-penseurs. Bientôt après le Dr J. W. Colenso
- 1883) marche sur leurs traces. Il s'était fait connaître
n Angleterre par deux excellents traités d'algèbre et
e mathématiques. Le gouvernement anglais voulut le
é ompenser de sa science en mathématiques par des
ignités ecclésiastiques. Il fut nommé en 1853 à l'évê-
né de Natal qu'on venait de fonder dans la colonie de
e nom et on le chargea d'évangéliser les Cafres. Il tra-
u it en zoulou le Nouveau Testament et une partie de
Ancien. On raconte que les indigènes lui ayant fait sur

la religion des objections auxquelles il ne sut pas répon dre, l'évêque anglican perdit la foi. Il publia d'abor une *Lettre à l'archevêque de Cantorbéry* dans laquell il défendit la polygamie et soutint qu'il ne fallait poin obliger les païens convertis qui avaient plusieurs fem mes à n'en conserver qu'une. Plus tard, le scandal augmenta encore. Dans son *Pentateuque*[1], il enseign que les livres attribués à Moïse ne sont qu'un tissu d mythes et d'allégories, sans caractère historique. Il n'en prétendit pas moins rester évêque de Natal. Le Dr Gray évêque du Cap, le déposa solennellement en qualité d métropolitain de l'Afrique méridionale, mais le préla incrédule fit appel au comité du conseil privé qui étai présidé par un sceptique, lord Westbury. Ce comité l rétablit et ordonna que son traitement lui serait paye avec tous les arrérages retenus depuis sa déposition Pendant le procès, les admirateurs de l'évêque in croyant lui avaient offert quatre-vingt mille francs, frui d'une souscription. Son apostasie lui devenait ainsi pro fitable. La Société biblique, pour donner un pasteur aux protestants fidèles de Natal fut obligée de leur envoyer à ses frais un orthodoxe. Colenso a touché jusqu'à la fin de sa vie le gros traitement qui lui avait été alloué pour prêcher une religion à laquelle il ne croyait plus.

L'histoire de l'évêque de Natal manifeste d'une manière

[1] *The Pentateuch and book of Joshua critically examined*, 7 in-8°, Londres, 1862-1879. Voir t. I, p. VI. Colenso résume la critique allemande, il n'a pas cependant trouvé grâce devant elle. Voir Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das alte Testament*, 4e édit., p. 154. Sur Colenso, voir *Academy*, 30 juin 1883, p. 455-456.

ensible les progrès de l'incrédulité en Angleterre et com-ien grand y est le nombre de ceux qui ne croient plus u caractère surnaturel de la Bible. Les livres, les ar-icles de revue inspirés par la critique négative d'outre-Rhin y paraissent en foule. L'*Ecce homo*[1], qui confor-nément à son titre ne nous montre que l'homme en ésus, y a eu un succès prodigieux. Les éditions de *Li-érature and Dogma,* dans lequel M. Matthew Arnold rétend qu'on a pris dans la Bible de la littérature pour es dogmes, et que « la devise tant aimée du protes-antisme : *La Bible, toute la Bible, rien que la Bible,* st ingénieusement absurde[2], » s'y sont succédé avec apidité. Une œuvre anonyme, intitulée *Supernatural Religion* et résumant toutes les objections des Alle-nands incrédules contre les Écritures et le Christia-isme, y a produit un plus vif émoi et rencontré d'in-ombrables admirateurs à côté de fermes contradicteurs. 'auteur fait une guerre en règle aux miracles; il atta-ue longuement, sans jamais se lasser, l'authenticité des vangiles et des Actes des Apôtres. Il conclut son livre n disant :

La raison et l'expérience nous empêchent de penser que ous puissions acquérir des connaissances autrement que par

[1] *Ecce homo, a Survey of the Life and Work of Jesus-Christ,* 65. L'auteur, demeuré d'abord inconnu, est M. Seeley. Il a publié, 1882, *Natural Religion,* qui est la négation de l'ordre surnaturel. oir p. 258.

[2] *Literature and Dogma,* p. XXIX, 3e édit., 1873. Traduit en fran-is sous le titre de *La crise religieuse,* in-8°, Paris, 1876, p. XIX.

des canaux naturels. Nous pourrions aussi bien espérer être nourris surnaturellement... Nous devons être certains que les connaissances qui sont au delà de la portée de notre raison nous sont aussi inutiles qu'inaccessibles. Nous gagnons plus que nous ne perdons quand, à notre réveil, nous découvrons que notre théologie est une invention humaine et notre eschatologie un mauvais rêve. Nous sommes affranchis de ces démons incubes de la basse mythologie hébraïque et de ces doctrines de gouvernement divin qui outragent la morale et mettent la cruauté et l'injustice à la place de la sainteté. Si nous devons abandonner les visions anthropomorphiques d'une félicité future, caressée avec amour, mais dont les détails sont d'une obscurité insondable et procurent une joie fort douteuse, nous sommes du moins délivrés des discussions futiles sur le sens d'αἰώνιος, et nos espérances ne sont plus assombries par le doute si l'espèce humaine sera torturée dans l'enfer pendant une éternité ou seulement pendant de longs siècles. Il peut ne plus y avoir à la fin de la vie la perspective du ciel, étincelant de l'éclat d'une imagination apocalyptique, mais il n'y aura pas du moins l'horreur inexprimable d'un purgatoire ou d'un enfer, aux flammes livides, consumant les victimes désespérées d'un créateur injuste mais tout-puissant. Pour faire accepter des conceptions aussi révoltantes comme formant une partie de la « Révélation divine, » il serait nécessaire de prouver que l'homme est incompétent pour juger des voies du Dieu de la révélation; il faudrait supposer que ce Dieu n'est point doué de justice et de miséricorde; il faudrait pour obéir à un despote qui a pour lui la force appeler le mal bien et le bien mal. Mais nous pouvons secouer de nos épaules le joug d'un pareil raisonnement et le rendre à la superstition juive d'où il nous est venu. Les mythes perdent leur puissance et leur influence, quand on découvre qu'ils sont sans fondement;

nsi le pouvoir du Christianisme surnaturel disparaîtra un ur, on n'en saurait douter[1].

Voilà à quelles négations radicales le rationalisme lemand a mené ses adeptes. Strauss, dans son dernier vrage, *L'ancienne et la nouvelle foi,* avait tenu un ngage tout à fait semblable. L'auteur de *Supernatural eligion* a exactement résumé dans ces lignes finales les nclusions auxquelles conduit logiquement la critique gative et qu'avouent une partie de ses adeptes : la des- uction de toute religion, et, par une conséquence iné- table, la ruine de tout ordre social et de toute morale.

[1] *Supernatural Religion, an Inquiry into the reality of divine velation*, 3 in-8°, Londres, édit. de 1879, t. III, p. 585-586.

CHAPITRE X.

CONCLUSION.

Nous venons de raconter ce qu'a fait le rationalism allemand contre nos Saintes Écritures et l'influence n faste qu'il exerce à l'heure présente dans tout le mond chrétien. La somme de travail exécutée par les exégèt d'outre-Rhin est immense. Eh bien! le résultat obten est-il en proportion des efforts? Non. La Bible a-t-el cessé d'être un livre inspiré? Non. Ils croient l'avoir d couronnée de son auréole divine; ils se trompent. Dan la seconde partie de cet ouvrage nous montreron combien leurs objections sont vaines et sans fond ment, mais dès maintenant, après le simple exposé d faits, le lecteur peut bien conclure que si le nombre d ennemis de la révélation est plus grand qu'à certain autres époques de l'histoire de l'Église, il n'est guèr plus redoutable. Celui qui ne voit que les attaques pr sentes pourrait en être effrayé, mais celui qui a sui les diverses phases de la lutte de l'erreur contre la v rité n'est ni surpris ni inquiet, parce qu'il a, avec l promesses du Sauveur, l'expérience des siècles passé Depuis Apion et Celse jusqu'à M. Wellhausen et M. R nan, que d'ennemis ont porté la main sur les Écriture

ur en déchirer les pages sacrées! Où sont-ils main-
nant? Où est le paganisme grec et romain? Où sont
s gnostiques? Où sont les Manichéens, les Joachi-
ites, les Averroïstes? Où sont même aujourd'hui les
rotestants à la façon de Luther et de Calvin? Ils sont
ssés et, dans cent ans, les Wellhausen et les Renan
ront passé comme eux. Eichhorn a refoulé Reimarus,
rauss a supplanté Paulus, Baur et son école ont chassé
rauss, ceux de demain pousseront ceux d'aujourd'hui,
mme le flot pousse le flot et le précipite dans les abî-
es sans fond de l'Océan.

Quand l'empereur Julien s'attaquait au Christianisme par
tte guerre de ruse et de violence qui porte son nom, et,
'absent de l'empire, il était allé chercher dans les batailles
consécration d'un pouvoir et d'une popularité qui devaient,
ns sa pensée, achever la ruine de Jésus-Christ, un de ses
niliers, le rhéteur Libanius, rencontrant un chrétien, lui
manda par dérision et avec toute l'insulte d'un succès déjà
r, ce que faisait le Galiléen. Le chrétien répondit : *Il fait*
cercueil. Quelque temps après, Libanius prononçait l'o-
son funèbre de Julien devant son corps meurtri et sa puis-
nce évanouie. Ce que faisait alors le Galiléen,... il le fait
ujours... Quand Voltaire se frottait de joie les mains, vers
in de sa vie, en disant à ses fidèles : *Dans vingt ans, Dieu*
a beau jeu, le Galiléen faisait un cercueil, c'était le cer-
il de [Voltaire] [1]... Et aujourd'hui, en regardant l'Allema-

Lacordaire dit : « c'était le cercueil de la monarchie française. »
is pouvons dire exactement : c'était le cercueil de Voltaire,
e que, comme nous l'avons vu plus haut, p. 267, le chef des phi-
ies mourut vingt ans après avoir écrit les paroles impies qui
nent d'être citées.

gne agitée par les convulsions d'une science qui n'a plus
rives et dont vous venez de voir un si lamentable travai
nous pouvons dire avec autant de certitude que d'espéranc
Le Galiléen fait un cercueil, et c'est le cercueil du ration
lisme [1].

Malgré des noms divers et des couleurs changeante
l'incrédulité est toujours la même dans le fond. El
est par conséquent toujours aussi faible et aussi fragil
A toutes les époques de l'histoire que nous avons essay
de tracer, nous avons vu reparaître, en termes presqu
identiques, les mêmes difficultés. La foi de l'Église seu
est demeurée ferme et stable. Toutes les recherches
l'érudition germanique, mise aujourd'hui au service
la liberté de penser, peuvent se diviser en deux parts
celle qui ressuscite les objections anciennes de Celse et
ses continuateurs dans tous les siècles, et celle qui av
un appareil philologique nouveau discute les textes
analyse les écrits sacrés, afin d'en nier l'authenticit
Dans cette discussion et dans cette analyse, tout n'e
point faux; il y a du bon grain au milieu de l'ivraie
l'Église travaille à recueillir le pur froment dans ses gr
niers. Ce qui reste, après ce triage, en dehors des obje
tions séculaires dont plusieurs ont en effet besoin d'êt
éclaircies, ce n'est guère qu'illusions et rêveries q
se dissipent dès qu'on y regarde d'un peu près, sa
préjugé et sans parti pris. Le vice radical de la critiq

1 Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, XLIII, *Œuvres*, 187
t. IV, p. 210-211.

égative consiste à s'appuyer sur des hypothèses[1], ion sur des faits, elle bâtit sur des fondements imagi- aires et son œuvre n'est ainsi qu'une œuvre fantas- ique[2].

Lorsque les sommets du Hartz sont couverts de nua- es agités par les vents, le paysan saxon y contemple vec surprise et terreur le spectre célèbre du Brocken Fig. 47), et il attribue à ce fantôme une existence réelle, ais ce n'est qu'une vaine apparence : celui qui regarde e spectre le crée et il ne voit que sa propre image. Les ypothèses de la criti que négative contre les Écritures 'ont pas plus de réalité que les visions du Brocken. Elle rée une histoire imaginaire, sans réalité; elle prend our des faits objectifs des conceptions purement sub- ectives. La méthode suivie par elle n'est qu'une mé- iode de divination.

Les rationalistes se moquent de ces devins du moyen

[1] « La science allemande séduit d'abord par son caractère de randeur et d'unité ; mais si, en sortant de cet étonnement, vous tudiez davantage, vous trouvez tant de fois la chimère à la place la réalité, la conjecture à la place de la certitude, que vous mbez dans une extrémité contraire : il vous semble que cet édifice vanté va s'écrouler comme un rêve. Cette science est pareille à s arcs de triomphe inachevés, dont on remplit les vides, en un oment, avec des toiles peintes, pour y donner à un prince une t qui dure un jour. » E. Quinet, *Allemagne et Italie*, XII, *Œuvres*, 57, t. VI, p. 231.

[2] Contre la critique subjective, qui néglige les faits pour juger uiement d'après des principes philosophiques subjectifs et des im- ess·ions personnelles, voir Hengstenberg, *Authentie des Penta- u·es*, Berlin, 1836, Prolegom., p. LXIV et suiv.; O. Krabbe, *Vor- ·agen über das Leben Jesu* (contre Strauss), in-8°, Hambourg, 39, p. 19.

âge qui prétendaient découvrir les choses cachées, e
en cela ils ont raison; mais ils s'accordent à eux-même
le don de seconde vue qu'ils refusent aux autres et su
ce point ils ont tort. La critique a les yeux perçants,
soit; mais la portée en est limitée. Elle est, je le veu
bien, un puissant télescope à l'aide duquel celui qu
sait s'en servir peut voir des choses qui échappent à l
vue du vulgaire; seulement convenez aussi que sa puis-
sance a des bornes. Quand un astronome m'assure
qu'armé de sa lunette il aperçoit des clairs et des om-
bres dans la lune, je le crois; quand il conclut de là
qu'il y a dans cette planète des montagnes et des vallées,
je le crois encore; si toutefois, poussant plus loin, i
m'affirme qu'il y distingue des habitants, je ne le croi
plus, car je sais que sa lunette, quelle qu'en soit l
puissance, ne peut aller jusque-là. De même quan
un savant me dit : La critique me fait reconnaître à
tels et tels traits que ce livre est de telle époque, je
conviens qu'elle est capable en certain cas d'en fourni
la preuve. Mais quand il soutient qu'elle le met en état,
à elle seule, de trancher toutes les questions d'authen-
ticité et d'intégrité, et de découper, pour ainsi dire, un
livre en morceaux et de nous dire : Ce verset est de te
auteur et de telle date, celui-là est de tel autre, je n
doute plus qu'il ne substitue son imagination à ce qu'i
lui plaît d'appeler la critique et je récuse son autorité.

L'histoire s'appuie sur des témoignages, non sur des
principes ou des idées préconçues. Les rationalistes d'au-
jourd'hui inventent une histoire sainte nouvelle avec
des conceptions *a priori*. Ne pouvant la faire avec des

témoignages, parce qu'ils récusent ceux de l'Écriture, es seuls que nous possédions, ils en appellent à la rai-son et à la vraisemblance, et pour justifier les fictions qu'ils substituent aux récits sacrés, ils recourent à deux principes faux, savoir : 1° qu'il n'y a pas de surnaturel ; 2° que tout se produit par évolution. Ils ne méritent donc aucune confiance. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de la théorie de l'évolution. Quant à la négation du surnaturel, nous l'avons déjà jugée dans l'Introduction. Puisque le surnaturel existe, le rationalisme croule. « Si le miracle a quelque réalité, avoue l'auteur de la *Vie de Jésus,* mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs... A la base de toute discussion sur de pareilles matières est la question du surnaturel. Si le miracle et l'inspiration de certains livres sont choses réelles, notre méthode est détestable[1]. » La critique négative ne procède donc pas historiquement, elle est guidée par des principes philosophiques et ces principes sont faux. Elle rejette sans raison les faits miraculeux et elle bâtit sur le sable mouvant des sophismes : ce qu'elle nous présente comme l'histoire critique de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est qu'un roman historique, imaginé pour étayer un faux système.

Nous l'avons vu dans tout le cours de cette histoire, les incrédules, qui se glorifient d'être des esprits indépendants, affranchis de l'autorité de l'Église, sont en réalité les représentants d'une secte et les esclaves des erreurs de leur époque. Celse et Porphyre ont combattu

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., 1867, p. VI, IX.

les Écritures, parce qu'ils croyaient aux erreurs du paganisme; Paulus a attaqué les miracles, parce qu'il était imbu des idées de Kant; Strauss et Christian Baur ont nié l'authenticité du Nouveau Testament, parce qu'ils étaient hégéliens; M. Wellhausen enseigne que la religion et la littérature hébraïques se sont développées d'une manière graduelle et naturelle, parce qu'il est évolutioniste; M. Renan révoque tout en doute, parce qu'il est sceptique. Les uns et les autres n'ont donc pas abordé l'étude des Livres Saints sans arrière-pensée et sans parti pris; leur siège était déjà fait; ils avaient un système préconçu, des fins de non-recevoir bien arrêtées contre l'inspiration, contre les prophéties, contre les miracles, rejetant leur possibilité avant tout examen préalable, concluant ainsi à l'avance contre leur existence et cherchant ensuite après coup des arguments pour plier les faits à leurs théories. Tous ces soi-disant libres-penseurs soutiennent donc une thèse, ils défendent une doctrine philosophique et les raisons sur lesquelles ils s'appuient n'ont rien de commun avec les principes de la saine critique; ce ne sont pas, par conséquent, des critiques, ce sont des panthéistes, des pyrrhoniens, des athées; ils refusent de prêter l'oreille à la voix de la vérité et ils adhèrent à des fables : *A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur* [1].

Mais s'il est vrai, comme il l'est en effet, que la plupart des griefs des rationalistes contre les Écritures

[1] II Tim., IV, 4.

oient purement imaginaires, d'où vient donc qu'ils pro-uisent sur tant d'âmes une impression si profonde? Il y n a plusieurs causes. La première, c'est qu'il existe une ffinité native entre certains esprits et l'incrédulité. Nous n avons rencontré plus d'un exemple dans le cours de ette histoire. Abélard était par nature et par tempéra-ient l'homme du *sic et non*. Combien d'autres qui lui essemblent! Ceux qui sont ainsi portés à douter de tout ccueillent volontiers les doutes qu'on leur suggère. Il st si doux pour les âmes indolentes et paresseuses de 'endormir sur l'oreiller du scepticisme! Puis le scepti-isme fait si bien le compte de certains penchants de la artie inférieure de l'homme!

Une seconde cause du succès de la critique négative, 'est qu'il est flatteur pour l'amour-propre de ne pas enser comme tout le monde et de se croire au-dessus e la foule. Les incrédules s'imaginent volontiers qu'ils nt une intelligence supérieure aux autres hommes et s se sont toujours donné des noms qui témoignent de haute estime qu'ils font d'eux-mêmes. Ils se sont ap-elés autrefois esprits forts, comme si tous ceux qui ne ensent point comme eux étaient des esprits faibles! Ils appellent aujourd'hui libres-penseurs, rationalistes, itiques, savants, comme si en dehors d'eux il n'exis-it ni liberté, ni raison, ni critique, ni science! Au nd de tout ce mouvement contre le surnaturel, qui upprime la révélation, la Bible, et souvent Dieu lui-ême, il y a donc l'antique cri de révolte et d'orgueil e Lucifer dans le ciel, d'Adam dans le Paradis terres-e. Le rationaliste contemporain, c'est le nouveau Pro-

méthée qu'a fait parler Gœthe, ce poète qui, au talent et au génie, unissait les petitesses de la vanité :

Wer rettete vom Tode mich,
Von Sclaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?

Qui m'a sauvé de la mort, de l'esclavage? N'est-ce pas toi, ô cœur brûlant d'une ardeur sainte, n'est-ce pas toi qui as tout fait [1]?

Cette outrecuidance de l'incrédulité arrachait à Bossuet des paroles indignées :

Qu'ont-ils vu, ces rares génies, qu'ont-ils vu plus que les autres? Pensent-ils avoir mieux vu les difficultés à cause qu'ils y succombent, et que les autres qui les ont vues les ont méprisées?... Ne croyez pas que l'homme ne soit emporté que par l'intempérance des sens. L'intempérance de l'esprit n'est pas moins flatteuse : comme l'autre, elle se fait des plaisirs cachés et s'irrite par la défense... La liberté qu'on se donne de penser tout ce qu'on veut fait qu'on croit respirer un air nouveau. On insulte aux faibles esprits, qui ne font que suivre les autres sans rien trouver par eux-mêmes [2].

Le désir de n'être pas rangé parmi les esprits faibles et de prendre place au contraire au milieu de ces prétendues intelligences d'élite qui s'élèvent au-dessus de la multitude et dominent le vulgaire ne contribue pas peu à grossir l'armée des incroyants.

[1] *Prometheus*, *Werke*, édit. Baudry, t. II, 629-630.
[2] Bossuet, *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague*, *Œuvres*, édit. Lebel, t. XVII, p. 443-446.

Une troisième cause de l'influence qu'exerce la critique égative, c'est le ton d'assurance avec laquelle elle tire es conclusions. Ceux qui ne lisent que les ouvrages des ationalistes sont dupes de leur dogmatisme. Ils croient enser librement et ils pensent servilement; ils accep- ent le joug sous le nom d'affranchissement. Ils suivent eurs guides en aveugles et leurs guides les égarent. Les ncrédules disent avec assurance, en exposant leurs pro- res conceptions : « la science prouve, la critique démon- re, » et cette affirmation tient lieu de preuve et de dé- nonstration. Comme si la science s'était incarnée en eur personne! Comme si la critique n'existait pas, en ehors des hypothèses inventées par leur imagination! Iais parce que la plupart des lecteurs sont ignorants en xégèse, qu'ils sont incapables de contrôler ce qu'on eur affirme, ils se laissent prendre à ce piège grossier. Ils roient en effet que la science et la critique ont établi sur es bases solides ce qu'on leur enseigne, et ils ne soup- onnent pas que cette science est uniquement celle de aulus ou de Strauss, que cette critique n'est que celle e Lessing ou de M. Wellhausen, non celle des vrais avants et des vrais critiques; ils ne savent pas que s incrédules se réfutent les uns les autres, et se con- edisent réciproquement[1]; ils ignorent que si la vérité arlait par leur bouche, la vérité consisterait à soutenir

[1] « Tel conseiller ecclésiastique qui nie l'authenticité de la Genèse, réfuté par tel autre, qui nie l'authenticité des prophètes, observe ui-même. D'ailleurs, toute hypothèse se donne fièrement ne vérité *acquise à la science*, jusqu'à ce que l'hypothèse du lendemain renverse celle de la veille. » *Œuvres*, t. III, p. 310.

également le pour et le contre; ils ignorent que les erreurs qu'on veut leur faire accepter reposent souvent sur la négation de Dieu, de la religion et de la morale; ils ignorent surtout que les accusations portées contre nos Livres Saints ont été souvent et victorieusement combattues par des légions de vrais savants, soit protestants, soit catholiques[1].

Du reste, quelles qu'en soient les causes, le mal existe, et il a fait de nos jours des progrès; il faut donc le combattre maintenant comme on l'a fait autrefois. S'il était nécessaire de donner des preuves de l'utilité de soutenir la lutte, et d'expliquer encore de nouveau pourquoi il est à propos de répondre aux objections contre les Saintes Écritures, il suffirait de rapporter les paroles suivantes :

La question est posée par la théologie moderne avec une précision à laquelle il est impossible d'échapper... Depuis cinquante ans, voilà l'Allemagne occupée tout entière à un sérieux examen de l'authenticité des Livres Saints du Christianisme. Ces hommes de diverses opinions, d'une science profonde et incontestable, ont étudié la lettre et l'esprit des Écritures avec une patience que rien n'a pu lasser. De cet examen est résulté un doute méthodique sur chacune des pages de la Bible. Est-il vrai que le Pentateuque est l'œuvre, non de Moïse, mais de la tradition des lévites; que le livre de Job, la fin d'Isaïe, et, pour tout résumer, la plus grande

[1] Voir de Valroger, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique* de Tholuck, Introduction, p. xxv; E. Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften*, p. 75, etc.

artie de l'Ancien et du Nouveau Testament sont apocryphes? ela est-il vrai? Voilà toute la question, qui est aujourd'hui agrante, et c'est celle dont vous ne parlez pas. Si, au siècle e Louis XIV, pareils problèmes eussent été posés, non pas olément, obscurément, mais avec l'éclat qu'ils empruntent es universités du Nord, j'imagine que les prélats français e se seraient pas amusés à combattre quelques vagues sys- mes, mais qu'ils se seraient aussitôt attachés de toutes urs forces au point qui met en péril les fondements mêmes e la croyance. Car enfin, dans ce combat où nous sommes pectateurs, nous voyons bien les adversaires de l'ortho- oxie qui marchent sans jamais s'arrêter, profitant de aque ruine pour en précipiter une autre : nous ne voyons as ceux qui les réfutent... Nous ne cessons de les ramener cercle brûlant que la science a tracé autour d'eux. C'est qu'est le péril... Depuis que la science et le scepticisme un de Wette, d'un Ewald, d'un Bohlen, ont jeté le boule- rsement dans la tradition canonique, qu'avez-vous fait our relever ce qu'ils ont renversé? Depuis que les catho- ques, les croyants du Nord, sont aux prises avec ce sceptis- sme qui menace de détruire l'arbre par la racine, quel cours leur avez-vous porté? Vous n'avez pas même en- ndu leurs cris de détresse!

Où sont les avertissements, les apologies savantes de nos ossuet, de nos Fénelon, contre les Jurieu et les Spinoza de s jours? Où est la réfutation des systèmes et des conclu- ons d'un Gesenius sur Isaïe, d'un Ewald sur les Psaumes, un Bohlen sur la Genèse, d'un de Wette sur le corps entier s Écritures? Ce sont là, d'une part, des œuvres véritable- ent hostiles, puisqu'elles ne laissent rien subsister de l'au- rité catholique, et, de l'autre, de savants auteurs qui sem- ent parler sans nulle autre préoccupation que le désir ncère de la vérité. Il ne suffit pas de les maudire, il faut

les contredire avec une patience égale à celle dont ils ne se sont pas départis... Car l'ennemi ne se déguise pas, il ne recule pas : au contraire, il vous provoque depuis longtemps. Il est debout, il parle officiellement dans les chaires et les universités du Nord; et pour nous, simples laïques, que pouvons-nous faire, sinon vous presser de répliquer enfin à tous ces savants hommes qui ne vous attaquent pas sous un masque, qui ne vous harcellent pas, ne vous provoquent pas en fuyant, mais qui publiquement prétendent vous ruiner à visage découvert? Répondez donc sans tarder, il le faut; répondez sans tergiverser, mais aussi sans calomnier personne, et ne vous servant que des armes loyales de la science et de l'intelligence, revenez au plus tôt là où est le péril... Entre ces adversaires qui, tranquillement, chaque jour, vous arrachent des mains une page des Écritures, et vous qui gardez le silence ou parlez d'autre chose, que pouvez-vous demander de nous, sinon que nous consentions à suspendre notre jugement aussi longtemps que vous suspendrez votre réponse[1]?

On défie les catholiques de répondre. Il faut donc répondre et défendre la vérité. L'histoire même des attaques est déjà, ce nous semble, une première réponse; mais nous allons maintenant en entreprendre une seconde plus directe, en prenant chaque difficulté, pour ainsi dire corps à corps, en discutant chaque objection l'une après l'autre. Le grand Apôtre qui nous a appris qu'il était nécessaire qu'il y eût des hérésies — *oporte*

[1] E. Quinet, *La controverse nouvelle. Que deviennent les Écritures?* Dans les *Œuvres complètes*, 11 in-8°, Paris, 1857, t. II, p. 331-334.

et hæreses esse[1], — nous a appris aussi que nous devions es combattre. L'honneur de l'Église le demande, l'intérêt de la religion l'exige. Ces luttes d'ailleurs ne sont pas stériles et sans fruit pour la cause sainte. Elles excitent au travail, elles éclaircissent les points obscurs, elles ont sortir le bien du mal et elles montrent enfin une ois de plus que le Christ est toujours vainqueur de ses nnemis.

Dans une catacombe de Naples, au fond d'une niche evant laquelle, suivant la tradition, était placé un bapistère, on voit encore aujourd'hui une croix, à quatre ras égaux, peinte en rouge, avec cette inscription :

IC	XC
NI	KA

est-à-dire Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ, *Jésus-Christ est vainueur*[2]. Jésus-Christ triomphe en effet de la fausse sa-

[1] I Cor., I, 19.

[2] Kraus, *Roma sotterranea*, 1872, p. 553. — Les premiers chrétiens naient à rappeler cette victoire du Christ sur ses ennemis. On voit e représentation analogue à celle de Naples dans une miniature un manuscrit des œuvres de S. Grégoire de Nazianze, conservé à Bibliothèque nationale. Cf. Montfaucon, *Palæographia græca*, f°. Paris, 1708, p. 251. Sur un rocher des environs d'Antioche, on a ussi au-dessous d'une croix : Τοῦτο νικᾷ. L. Duchesne, *Bulletin tique*, 15 décembre 1884, p. 492.

gesse humaine par la folie de la croix et il triomphera toujours. Ce qu'il avait prophétisé s'est accompli. Quand il a été élevé de terre, du haut de l'instrument de son supplice, il a attiré tout à lui et il a éclairé tous les hommes de bonne volonté. Régénérées par l'eau du baptême, nourries du sang du Calvaire, éclairées par la lumière de l'Évangile, les générations chrétiennes ont été transfigurées. Ce ne sont pas seulement les petits et les pauvres qui se sont prosternés aux pieds du Maître. Une double couronne de saints et de docteurs entoure le Divin Crucifié. Jetez les yeux sur l'admirable tableau de Raphael, la *Dispute du Saint-Sacrement*, et voyez quels sont les génies qui adorent le Verbe fait chair. Depuis les Apôtres et cette brillante floraison des Pères du IV^e^ siècle jusqu'à nos jours, depuis les Clément d'Alexandrie, les Origène, les Eusèbe de Césarée, les Éphrem, les Basile, les Grégoire de Nazianze et de Nysse, les Chrysostome, ces brillantes lumières de l'Église orientale, depuis les Ambroise, les Jérôme, les Augustin, les Grégoire le Grand, ces illustres docteurs de l'Église latine, que de nobles intelligences ont cru comme eux et avec eux à la vérité et à l'inspiration des Livres Saints! Les Thomas d'Aquin et les Bonaventure ont vénéré l'Évangile comme les saint Louis et les François d'Assise, les Bossuet, les Fénelon, les Bourdaloue comme les François de Sales et les Vincent de Paul sans parler des Dante, des Racine et des Corneille. Même dans les communions séparées, les Képler, les Newton, les Leibniz ont aimé et défendu les Livres Saints. Il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps; l'élite

du monde intellectuel et moral continuera à incliner respectueusement le front devant les Écritures, car le ciel et la terre passeront, mais la Parole de Dieu subsistera éternellement [1].

[1] Matth., XXIV, 35.

APPENDICE.

BIBLIOGRAPHIE DES PRINCIPAUX OUVRAGES CATHOLIQUES PUBLIÉS PENDANT LE XVIIIe SIÈCLE CONTRE LES INCRÉDULES ET LES PHILOSOPHES.

I. — France.

Nicolas Beauzée, de Verdun (1717-1789), *Exposition abrégée des preuves historiques de la religion chrétienne pour lui servir d'apologie contre les sophismes de l'irréligion*, in-12, Paris, 1747, et Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. x, col. 1173-1274.

Joseph-Robert-Alexandre Duhamel, de Lille († 1769), *Quatre lettres d'un philosophe à un docteur de Sorbonne sur les explications de M. de Buffon*, in-12, Strasbourg, 1751; *Lettres flamandes ou histoire des variations et contradictions de la prétendue religion naturelle*, Lille, 1752, reproduites dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. xii, col. 9-132.

Claude Roussel, curé de Saint-Germain de Châlons-sur-Marne (1720-après 1764), *Principes de religion ou préservatif contre l'incrédulité*, in-12, Paris, 1751; 2e édition augmentée, 1754.

Laurent le François (1698-1782) composa un grand nombre d'ouvrages contre les incrédules, *Preuves de la religion de Jésus-Christ contre les spinosistes et les déistes*, 4 in-12, Paris, 1751, etc.

René-François du Briel de Pontbriand, abbé de Saint-Marien d'Auxerre († 1767), *L'incrédule détrompé et le chrétien raffermi dans la foi par les preuves de la religion exposées d'une manière sensible*, in-8°, Paris, 1752.

Jean-Georges Le Franc de Pompignan, successivement évêque du Puy et archevêque de Vienne (1715-1790), *Questions sur l'incrédulité*, in-12, 1753; *L'incrédulité convaincue par les prophéties*, 3 in-12, Paris, 1759; *La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même*, in-12, Paris, 1772.

Nicolas-Charles-Joseph Trublet, chanoine de Saint-Malo (1697-1770), *Pensées choisies sur l'incrédulité* (1736), travail très solide, dans les *Essais sur divers sujets de littérature et de morale*, 3 in-12, Amsterdam, 1755.

Gabriel Gauchat, abbé commendataire de Saint-Jean de Falaise, de l'Ordre des Prémontrés (1709-1779), *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits contraires à la religion*, 19 in-12, Paris, 1755-1763; *Harmonie générale du christianisme et de la raison*, 4 in-12, Paris, 1768, etc.

J.-B. d'Agneaux de Vienne, bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur (1728-1792), qui se laissa séduire à la fin par les principes révolutionnaires, avait publié *Lettres en forme de dissertation contre l'incrédulité*, in-12, 1756, etc.

Antoine-Léonard Thomas (1732-1785), *Réflexions philosophiques et littéraires sur le poème de la religion naturelle*, 1756, reproduites dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. xi, col. 369-452. Il devint depuis un adulateur de Voltaire.

Guillaume de Malleville, curé du diocèse de Sarlat (1699-après 1764), publia sous l'anonyme *La religion naturelle et la révélée établie sur les principes de la vraie philosophie et de la divinité des Écritures*, 5 in-12, 1756-1758; *Examen approfondi des difficultés de l'auteur d'Émile contre la religion chrétienne*, in-12, 1769, etc.

Gaspard-François-Anne de Forbin, d'Aix, chevalier de Malte, mathématicien (1718-1780), *Accord de la foi avec la raison dans la manière de présenter le système physique du monde et d'expliquer les différents mystères de la religion*, 2 in-12, Cologne et Paris, 1757.

Joseph de Menoux, de Besançon, S. J. (1695-1766), *Défi général à l'incrédulité ou notions philosophiques des vérités fondamentales de la religion*, in-8°, Avignon, 1758; *L'incrédulité combattue par le simple bon sens*, in-8°, Nancy, 1760.

Abraham-Joseph de Chaumeix, Orléanais (vers 1730-vers 1790), *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire*, 8 in-12, Paris, 1758, etc.

François Picard de Saint-Adon, docteur de Sorbonne, publia sous le voile de l'anonyme un ouvrage fort recommandé par Languet : *Vérités sensibles de la religion ; Traité des moyens de reconnaître la vérité dans l'Église*, 1759 ; il avait déjà publié auparavant, *La raison soumise à l'autorité en matière de foi*, in-12, Paris, 1742.

Claude-Marie Guyon, prêtre franc-comtois (1699-1771), *L'oracle des nouveaux philosophes*, in-8°, en deux parties, Berne, 1759-1760.

Henri J.-B. Fabry de Montcault, comte d'Autrey, officier (1723-1777), sous le voile de l'anonyme, *Le pyrrhonisme raisonnable ou Méthode nouvelle proposée aux incrédules*, in-12, La Haye (Paris), 1761 ; *L'antiquité justifiée* (contre d'Holbach), in-12, Paris, 1766.

Claude-Adrien Nonnotte, de Besançon, S. J. (1711-1793), *Les erreurs de Voltaire*, 2 in-12, Avignon, 1762 ; Paris, 1820 ; *L'esprit de Voltaire dans ses écrits*, 1779, 1823 ; *Dictionnaire philosophique de la religion où l'on établit tous les points de la religion attaqués par les incrédules et où l'on répond à toutes les objections*, 4 in-12, Avignon, 1772 ; 4 in-8°, Besançon, 1818 ; 2 in-8° ; Paris, 1835, etc. Voltaire a cherché à ridiculiser le nom de Nonnotte, ne pouvant répondre à ses raisons, mais les ouvrages du savant jésuite n'en sont pas moins solides et pleins de mérite, et ils eurent les honneurs de la traduction en diverses langues.

Christophe de Beaumont, archevêque de Paris (1703-1781), *Instructions pastorales*, contre J.-J. Rousseau (1762), Voltaire, etc. Elles ont été réunies dans le recueil de ses *Mandements et Instructions pastorales*, 2 in-4°, Paris, 1747-1779.

Claude Yvon, docteur de Sorbonne (1714-vers 1791), *Lettres à Rousseau*, in-8°, Amsterdam, 1763, etc. Ses réfutations des philosophes sont peu satisfaisantes ; il partageait une partie de leurs idées.

Jean-Pierre Deforis, bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, mort victime de la Révolution (1732-1794), *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules*, 2 in-12, Paris, 1764, ouvrage solide et remarquablement écrit, etc.

Nicolas-Sylvestre Bergier, chanoine de Paris (1718-1790), *Le déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de J.-J. Rousseau*, 2 in-12, Paris, 1765, 1766, 1768, 1771, 1822, etc.; *Traité historique et dogmatique de la vraie Religion avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles*, 12 in-12, Paris, 1780; 8 in-8°, Paris, 1820, ouvrage d'une grande érudition, etc. Voir t. I, p. 51.

Monnet, *Lettres d'une mère à son fils pour lui prouver la vérité de la religion chrétienne*, 3 in-12, 1768; 3e édit., 1776.

Joseph-Guillaume Clémence, de Grenoble, vicaire-général de Poitiers (1717-1792), *L'authenticité des livres tant du Nouveau que de l'Ancien Testament démontrée*, in-8°, 1782; *Défense des Livres Saints de l'Ancien Testament*, in-8°, 1768, 1776. Voir *Introduction*, t. I, p. 47.

Henri Postel, professeur de théologie à Douai, S. J. (1707-1786), *L'incrédule conduit à la religion catholique par la voie de la démonstration ou dissertations polémiques et démonstratives contre les incrédules, les athées et les déistes*, in-12, Bruxelles, 1769.

Antoine Guénée, d'Étampes (1717-1803). Voir t. I, p. 47.

Joly, de Dijon († 1775), *La religion chrétienne éclairée par le dogme et par la prophétie*, 4 in-12, Dijon, 1770, etc.

Michel-Joseph de Laulahnier, du Vivarais, évêque *in partibus* d'Égée (1718-vers 1788), *Essai sur la religion chrétienne et sur le système des philosophes modernes*, par un ancien militaire retiré, in-12, Paris, 1770.

Henri Griffet, S. J. (1698-1771), *L'insuffisance de la religion naturelle prouvée par les vérités contenues dans les livres de l'Écriture Sainte*, 2 in-12, Liège, 1770.

Jean Pey, Provençal, chanoine de Paris (vers 1740-1797), *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, 2 in-12, 1771, etc.

Aimé-Henri Paulian, S. J., né à Nîmes en 1722, mort vers 1802, *Véritable système de la nature*, 2 in-12, 1771 ; *Dictionnaire philosophico-théologique*, in-8°, 1774.

Gabriel Fabricy, Provençal, O. F. P. (vers 1725-1800), *Des titres primitifs de la Révélation ou considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des Livres Saints de l'Ancien Testament*, 2 in-8°, Rome, 1772.

François Para du Phanjas, S. J. (1724-1797), *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion ou la philosophie de la religion*, 2 in-12, Paris, 1774 ; réimprimé par Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. IX, col. 9-431.

Floris, prêtre, *Les droits de la vraie religion soutenus contre les maximes de la nouvelle philosophie*, 2 in-12, 1774. (La vie de l'auteur est inconnue).

Jean-Nicolas-Hubert Hayer, O. M. (1708-1780), *L'utilité temporelle de la religion chrétienne*, in-12, 1774 ; *La charlatanerie des incrédules*, in-12, 1780, etc. Il dirigea avec Sorel la publication périodique intitulée : *La religion vengée*, 21 in-12, Paris, 1757-1761.

J.-B. Duvoisin, évêque de Nantes (1744-1813). Voir t. I, p. 49.

Louis-Athanase Balbe-Berton Crillon, d'Avignon (1726-1789), *Mémoires philosophiques ou l'adepte du philosophisme ramené à la religion catholique*, 2 in-8°, 1777-1778, ouvrage estimé, réimprimé par Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XI, col. 593-758. Voir Sabatier de Castres, *Extrait des trois siècles de la littérature française ;* Fortia d'Urbant, *Vie de Crillon*, 2 in-8°, Paris, 1826.

Claude Regnier, d'Auvergne, prêtre de Saint-Sulpice (1719-1790), *Certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules*, 6 in-12, Paris, 1778, etc.

Dubois de Launay, de Nancy, S. J. (mort après 1782), *Analyse de Bayle*, 2 in-12, Paris, 1783 ; réimprimée dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. VI, col. 613-785.

Augustin Bespelle (1731-après 1797), *La théotrescie ou la véritable religion démontrée contre les athées, les déistes et tous les sectaires*, 3 in-12, 1774-1780.

Augustin Barruel, prêtre du Vivarais (1741-1820), *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques*, 5 in-12, 1784-1788; *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, 4 in-8°, Londres, 1796; *Abrégé des mémoires sur le Jacobinisme*, 2 in-12.

Pierre-François Muyart de Vouglans, avocat (1713-1791), *Preuves de l'authenticité de nos Évangiles contre les assertions de certains critiques modernes*, in-12, Paris, 1785, etc.

Adrien Lamourette, lazariste, puis révolutionnaire et évêque constitutionnel de Lyon, mort sur l'échafaud après avoir été réconcilié à l'Église, par M. Émery (1742-1794), *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité ou réflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irréligieux de ce siècle*, in-8°, 1786, et dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. xiii, col. 233-470, etc.

Pierre-Thomas Laberthonie, de Toulon, O. F. P. (1708-1774), *Défense de la religion chrétienne contre les incrédules et les Juifs*, 3 in-12, 1787.

II. — Allemagne.

Sigismond Storchenau, S. J. (1751-1797), *Die Philosophie der Religion*, 7 in-8°, Augsbourg, 1755-1781; *Zugaben zur Philosophie der Religion*, 4 in-8°, *ibid.*, 1785-1788.

Herman Goldhagen, de Mayence, S. J. (1718-1794). *Introductio in S. Scripturam Veteris ac Novi Testamenti, maxime contra theistas et varii nominis incredulos, in qua quæ ad S. Codicis vindicias ad criticam sacram et rem philologicam faciunt, apta ad scholas methodo exhibentur*, 3 in-8°, Mayence, 1765-1768; *Vindiciæ harmonico, criticæ et exegeticæ in S. Scripturam Veteris ac Novi Testamenti..., contra recentiores Bibliomachos et varii nominis incredulos*, 2 in-8°, *ibid.*, 1774-1775. Goldhagen fut aussi l'un des

rédacteurs du *Religions-Journal, Auszüge aus alten und neueren Schriftstellern und Vertheidigern der christlichen Religion mit Anmerkungen*, Mayence, 1776-1785. Continué en 1797-1804, sous le titre de *Journal der Religion, Wahrheit und Literatur*.

Joseph-Antoine Weissenbach, S. J. (1734-1801), *Die kürzeste und leichteste Art einen Freigeist umzuschaffen*, in-12, Bâle, 1779, etc.

Gulielmus, canonicus reg. S. Aug. creuzlingianus, *Authentia V. T, argumentum demonstrationis criticæ contra pseudocriticos*, Constantiæ, 1768, in-4°.

Stanislas-Jérôme Konarski, polonais, des Écoles pies (1700-1773), *De religione honestorum hominum contra impias deistarum opinationes*, in-4°, Varsovie, 1769.

Benoît Sattler, S. J., Bavarois († 1797), *Demonstratio evangelica sive religionis a Jesu Christo revelatæ certitudo ; accurata methodo demonstrata adversus theistas et omnes antiqui et nostri ævi philosophos antichristianos*, in-8°, Augustæ Vindelicorum, 1771 (traduite en français, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. x).

Jordan Simon, O. S. A., né à Neustadt am Salm (1719-1776), *Der entlarvte Freigeist aus Gründen der Religion und Vernunft*, in-8°, Bamberg, 1872; c'est la 2e édition. La première avait paru à Wurzbourg, en 1771, sous le titre de *Philosophie wider die schönen und starken Geister oder Betrachtungen über die menschliche Natur und natürliche Religion*, 3 in-8°; *Theologie wider die starken Geister, d. i. Beweise des katholischen Glaubens wider Rousseau, Voltaire und ihre Anhänger*, Augsbourg, 1772, in-8°, traduit en français; *De religione contra libertinos*, 4 in-8°, Prague, 1773-1775.

Laurent Veith, d'Augsbourg, S. J. (1725-1796), *Scriptura sacra contra incredulos propugnata*, 10 in-8°, Augsbourg, 1780-1797; 5 in-12, Malines, 1824, édition plus correcte; Turin, 1840-1841; et dans Migne, *Cursus Completus Scripturæ Sacræ*, t. iv.

Louis Sandbichler, du Tyrol, de l'ordre de Saint-Augustin (1751-1820). *Philosophische und kritische Untersuchungen über das Alte Testament und dessen Göttlichkeit*, Londres, 1785, etc.

Bède Mayr, Bavarois, O. S. B. (1742-1794), *Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeiten*, 3 parties, Augsbourg, 1787-1790. Voir, sur cet ouvrage, Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, p. 237-242.

III. — Italie.

Thomas-Vincent Moniglia, de Florence, O. F. P. (1686-1767), *Dissertazione contra i Materialisti ed altri increduli*, 2 in-8°, Padoue, 1750, etc.

J.-B. Fazzoni, des Écoles pies (1720-1775), *De miraculis adversus B. Spinozam dissertatio theologica*, in-4°, Rome, 1755; *De veritate atque divinitate historiæ magorum adversus A. Collinsium dissertatio*, Rome, 1759, etc.

Appien Buonafede, O. Cœlest., de Comacchio (1716-1793), *Per la gioventù italiana contro le accuse contenute in un libro intitolato Della necessità e verità della religione naturale e rivelata*, in-4°, Lucques, 1756.

Antoine Valsecchi, de Vérone, O. F. P. (1708-1791), *Dei fondamenti della religione e dei fonti della empietà*, 3 in-4°, Padoue, 1765; Turin, 1769, 1770, etc.

Alphonse Nicolai, de Lucques, S. J. (1706-1784), *Ragionamenti sopra la religione*, 8 in-8°, Venise, 1770; Gênes, 1770-1771.

Vincent-Marie Fassini, Piémontais, O. F. P. (1738-1787), *De apostolica origine Evangeliorum Ecclesiæ catholicæ liber singularis adversus Nic. Freretum*, in-4°, Libourne, 1775; *Divini libri Apocalypseos auctoritatis vindiciæ ex monumentis græcis adversus nuperas exceptiones Firminii Abauzii, Genuensis*, in-8°, Lucques, 1778.

Nicolas Spedalieri, de Sicile (1741-1795), *Analisi dell' esame critico del cristianesimo di Freret*, in-4°, Rome, 1774; 2 in-4°,

Assise, 1791; *Confutazione dell' esame del cristianesimo fatto da Gibbon nella sua storia della decadenza*, Rome, 1794; 2 in-4°, Plaisance, 1798.

Emmanuel A Domiosoula, O. Cap., de son nom de famille, Charles Prinsecco, *Dizzertazioni in forma di dialoghi intorno a vari dogmi cattolici per dimostrare la loro verità contro li cosidetti spiriti forti e specialmante i seguaci degli errori di Voltaire*, 3 vol., Rome, 1785.

Landi, professeur de Turin, *Ragione, Religione*, in-8°, Turin, 1786. Il a composé aussi, à ce qu'on croit, *L'incredulo guidato alla religione rivelata ed il fidele corrobatovi dalla religione*, ibid.

J.-M. Costa, de Cassinasco, O. Min. Observ., *De religione adversus incredulos*, 2 in-4°, Bologne, 1788.

François-Antoine Baldi, *Apologia catholica religionis ad Hebræos, novatores et incredulos*, in-4°, Venise, 1799.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME SECOND.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE DES ATTAQUES CONTRE LA BIBLE.

TROISIÈME ÉPOQUE. — TEMPS MODERNES.

Livre second. — Les attaques des déistes anglais.

		Pages.
CHAPITRE I.	Les origines du déisme en Angleterre. — Herbert de Cherbury. — Charles Blount.	1
CHAPITRE II.	John Toland	24
CHAPITRE III.	Le comte de Shaftesbury	47
CHAPITRE IV.	Collins et les prophéties	68
CHAPITRE V.	Woolston et l'interprétation allégorique des miracles	88
CHAPITRE VI.	Tindal	123
CHAPITRE VII.	Thomas Morgan	139
CHAPITRE VIII.	Thomas Chubb	152
CHAPITRE IX.	Lord Bolingbroke	168
CHAPITRE X.	Hume et le scepticisme philosophique	179
CHAPITRE XI.	De l'influence du déisme anglais en Angleterre et hors de l'Angleterre	188

Livre troisième. — Les attaques des philosophes français contre la Bible.

CHAPITRE I. L'incrédulité en France avant le XVIIIe siècle..... 197
CHAPITRE II. Voltaire..... 245
CHAPITRE III. Les auxiliaires de Voltaire..... 315

Livre quatrième. — Le rationalisme biblique en Allemagne.

CHAPITRE I. Commencements du rationalisme biblique.. 365
CHAPITRE II. Wolf et son école..... 381
CHAPITRE III. Lessing et Reimarus..... 404
CHAPITRE IV. L'explication naturelle des miracles. — Eichhorn et Paulus..... 436
CHAPITRE V. L'interprétation mythique des livres de l'Ancien Testament. — De Wette..... 464
CHAPITRE VI. David Strauss et l'interprétation mythique du Nouveau Testament..... 513
CHAPITRE VII. Baur et l'école de Tubingue..... 550
CHAPITRE VIII. La critique du Pentateuque..... 580
CHAPITRE IX. De l'influence du rationalisme allemand hors de l'Allemagne..... 619
CHAPITRE X. Conclusion..... 638

APPENDICE.

I. Bibliographie des principaux ouvrages catholiques publiés pendant le XVIIIe siècle contre les incrédules et les philosophes..... 657
II. Arrêt du parlement contre Théophile de Vian..... 667

TABLE DES ILLUSTRATIONS

		Pages.
24.	Le chancelier Bacon	5
25.	Thomas Hobbes	10
26.	Jean Locke	20
27.	Le comte de Shaftesbury	46
28.	Frontispice des caractéristiques de lord Shaftesbury	49
29.	Médaille de Mathieu Tindal (Musée Britannique)	125
30.	Plan d'une partie de Babylone (Tablette d'argile)	135
31.	David Hume	178
32.	Michel de Montaigne	200
33.	Pierre Charron	212
34.	Pierre Gassendi	222
35.	François de la Mothe-le-Vayer	226
36.	Pierre Bayle	238
37.	Voltaire (médaille)	246
38.	Voltaire discutant avec un religieux à Fernay	261
39.	Jean-Jacques Rousseau (médaille)	319
40.	Denis Diderot	328
41.	Jean Le Rond d'Alembert	339
42.	Le XIXe siècle, d'après Hermann von der Hart	376
43.	Gotthold-Éphraïm Lessing	405
44.	Jean Le Clerc	473
45.	Jean Astruc	479
46.	Le docteur Strauss	512
47.	Le spectre du Brocken, d'après M. Hane	642

FIN DE LA TABLE DES ILLUSTRATIONS DU TOME DEUXIÈME.

220.9
V3
v.3
215
Les livres saints...
/ F. Vigouroux

220.9
V3
v.3
215
Les livres saints...
/ F. Vigouroux

Graduate Theological Union Library
2400 Ridge Road
Berkley, CA 94709